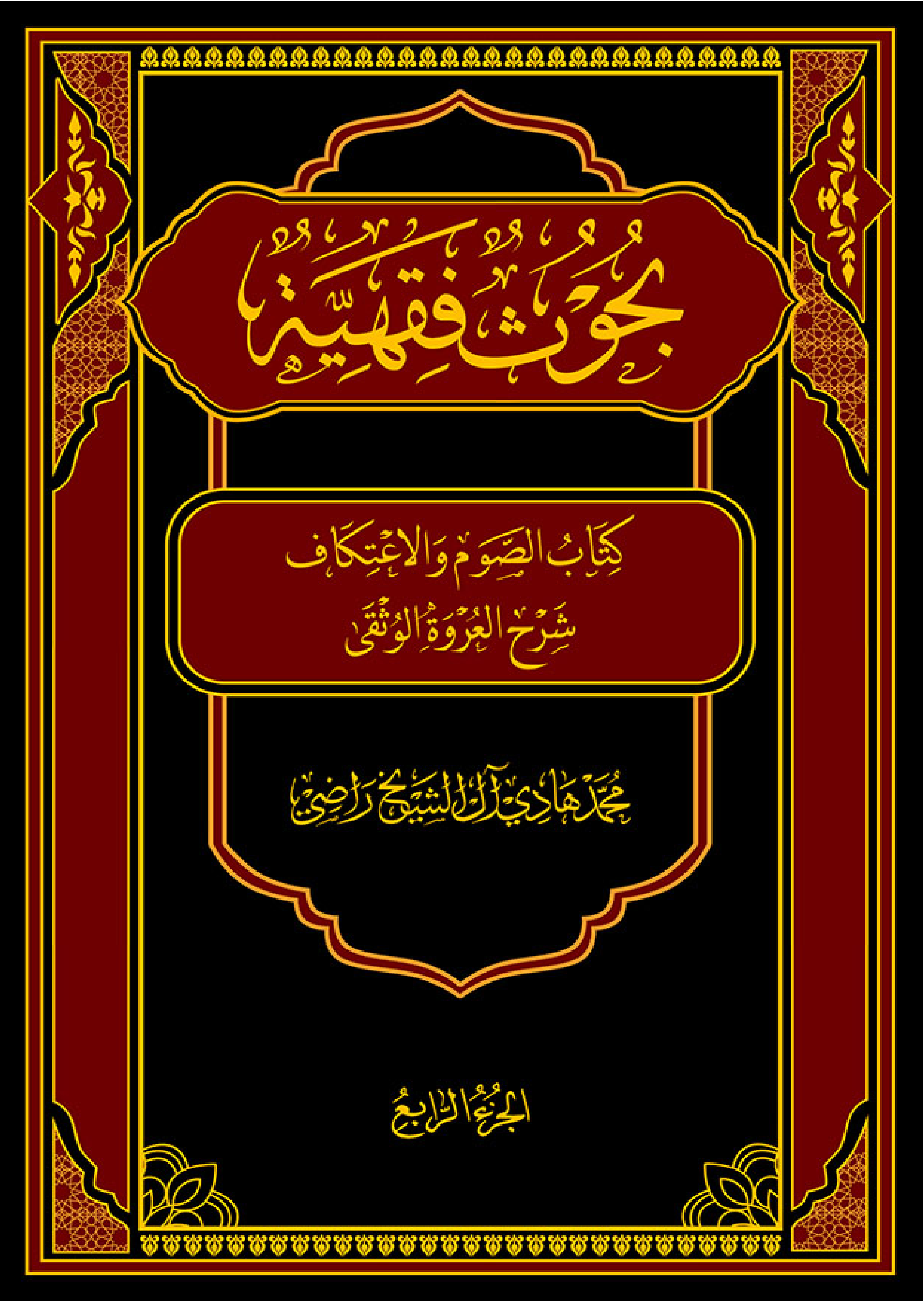

بحوث فقهية
كتاب الصوم والاعتكاف
شرح العروة الوثقى
محمد هادي آل الشيخ راضي
الجزء الرابع



كتاب الصوم
وكتاب الاعتكاف

بحوث فقهية

كتاب الصوم والاعتكاف
شرح العروة الوثقى

محمد هادي آل الشيخ راضي

الجزء الرابع

اسم الكتاب....... بحوث فقهيّة (كتاب الصوم والاعتكاف) ـ ٤ مجلدات
المؤلف .... محمّد هادي آل الشيخ راضي
الطبعة.. الأولى
سنة الطبع ....١٤٤٣هـ ـ ٢٠٢٢م
عدد النسخ .... ٥٠٠ دورة

الموقع الإلكتروني: **aal-radhi.org**
البريد الإلكتروني: **info@aal-radhi.org**

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فهرس الموضوعات

تتمة فصل في أحكام القضاء ٧ ـ ١٠٥

فصل في صوم الكفارة ١٠٧ ـ ١٨٥

فصل في أقسام الصوم ١٨٧ ـ ٢٩٨

كتاب الاعتكاف ٢٩٩ ـ ٥٠٧

فصل في أحكام الاعتكاف ٥٠٩ ـ ٥٦٣

تتمة فصل

في أحكام القضاء

مسألة ١٤: إذا فاته شهر رمضان أو بعضه لا لعذر بل كان متعمّداً في الترك ولم يأت بالقضاء إلى رمضان آخر وجب عليه الجمع بين الكفارة والقضاء بعد الشهر، وكذا إن فاته لعذر ولم يستمر ذلك العذر بل ارتفع في أثناء السنة ولم يأت به إلى رمضان آخر متعمّداً وعازماً على الترك أو متسامحاً واتّفق العذر عند الضيق، فإنّه يجب حينئذٍ أيضاً الجمع، وأمّا إن كان عازماً على القضاء بعد ارتفاع العذر فاتّفق العذر عند الضيق فلا يبعد كفاية القضاء، لكن لا يترك الاحتياط بالجمع أيضاً(١)

تأخير القضاء إلى رمضان آخر

(١) لا إشكال في أنّ من يترك صوم رمضان لعذر إذا ارتفع عذره بعد خروج الشهر وجب عليه قضاؤه، فإذا قضاه قبل حلول رمضان آخر لا يجب عليه الفداء؛ لعدم شمول نصوص الفداء لهذه الصورة، وكذا إذا تركه لا لعذر وقضاه بعد خروج الشهر، وإنّما الكلام يقع فيما إذا لم يأت بالقضاء إلى رمضان الآخر، وهنا توجد صور:

الصورة الأولى: ما إذا ترك القضاء لا لعذر ولم يأت به إلى حلول رمضان آخر.

الصورة الثانية: ما إذا تركه لعذر ولم يستمر ذلك العذر بأن ارتفع في أثناء السنة، ولم يأت بالقضاء متعمّداً وعازماً على التأخير ولو لاعتقاد التوسعة في القضاء.

الصورة الثالثة: نفس الصورة السابقة لكن مع فرض التسامح والتهاون بالقضاء واتّفق العذر بعد ذلك إلى رمضان آخر.

الصورة الرابعة: نفس الصورة السابقة مع فرض العزم على القضاء قبل حلول رمضان آخر فاتّفق طروّ العذر عند الضيق.

والمعروف في الصور الثلاث الأولى وجوب الجمع بين القضاء والفداء، ولم يعرف الخلاف إلّا من ابن إدريس(١).

ويدلّ على ذلك ما تقدّم من النصوص، مثل صحيحة زرارة المتقدّمة، فإنّ قوله عليه السلام: «فإن كان صحّ فيما بينهما ولم يصم حتّى أدركه شهر رمضانٌ آخر صامهما جميعاً وتصدّق عن الأوّل»(٢) شامل لصورة تعمّد التأخير وصورة التهاون والتسامح، ومثل معتبرة الفضل المتقدّمة، فإنّ قوله عليه السلام: «فإن أفاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه، والصوم لاستطاعته»(٣) ظاهرٌ في تعليل وجوب الفداء بمجرّد ترك الصوم مع التمكن بالتضييع، وهو شامل لما إذا تعمّد التأخير وما إذا تهاون فيه، وغيرها من النصوص.

نعم، مورد هذه الروايات ما إذا كان ترك الصوم في رمضان للعذر، ومن هنا قد يتخيّل اختصاصها بالصورة الثانية والثالثة وعدم شمولها للصورة الأولى.

وفيه: أنّ المستفاد من هذه النصوص ـ خصوصاً معتبرة الفضل ـ أنّ الجمع بين القضاء والفداء إنّما هو لأجل تمكنه من القضاء الواجب عليه وتركه متعمّداً أو متهاوناً، ولا دخل لكونه معذوراً في ترك الصوم أو غير معذور

---

(١) السرائر ١ : ٣٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

فـي هـذا الحكم، وإنّمـا موضوعه كلّ من وجـب عليه القضاء وتركـه إلى حلول رمضـان آخر مع تمكنه منـه، وهذا يشـمل الصـورة الأولى، كمـا لا يخفى.

وصـرّح ابن إدريس[١] بعـدم انعقاد إجمـاع على وجوب الفـداء، وأنّ ما دلّ عليـه أخبار آحـادٍ لا يصحّ الاعتمـاد عليها بناءً على مسـلكه المعـروف في خبر الواحـد، ولـذا اقتصـر علـى القضـاء عمـلاً بإطـلاق أدلّته، وقـد أشـار المحقّق فـي المعتبـر[٢] إلـى خلافه وذكـر بأنّـه روى وجوب الكفـارة هنا فضلاء السـلف مـن الإماميّـة مثـل زرارة ومحمـد بن مسـلم وأبـي الصبـاح الكناني وأبـي بصير وعبد الله بن سـنان.

وعلـى كلّ حـال، فمـا ذهـب إليـه ابـن إدريس مبنـيٌّ علـى أصلـه المعروف عنـه، وقـد ثبت فـي محلـه ضعفه.

نعم، مرسـل سـعد بن سـعد، عن رجل، عن أبي الحسـن عليه السلام قال: «سألته عن رجـل يكـون مريضـاً في شـهر رمضان ثـمّ يصـحّ بعد ذلـك فيؤخّـر القضاء سـنةً أو أقـل مـن ذلك أو أكثـر ما عليه في ذلـك؟ قال: أُحبّ لـه تعجيل الصيـام، فإن كان أخّـره فليس عليه شـيء»[٣] ظاهرٌ في عـدم وجوب الفداء، لكن إرسـاله وإعراض المشـهور عنه يمنع من صلاحيّتـه لمعارضة النصوص السـابقة.

وأمّـا الصـورة الرابعـة فهـي محـل خـلاف بيـن الأصحـاب حيـث اقتصـر جماعـة علـى القضـاء، مثـل الشـيخ فـي المبسـوط والنهايـة[٤] والمحقّـق فـي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٦٩٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

(٤) المبسوط ١ : ١٨٦ / نهاية الأحكام : ١٥٧.

الشرائع والمعتبر[١] والعلاّمة في المختلف[٢]، وحكي عن المفيد وغيره، بل قيل: إنّه هو المشهور لاسيّما بين المتأخرين[٣]، وذهب آخرون إلى وجوب الجمع وهو المحكي عن ظاهر الصدوق في الفقيه والمقنع وعن والده في رسالته وعن الشهيدين[٤].

ومنشأ الخلاف ظاهراً وجود طائفتين من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب الفدية مطلقاً، مثل صحيحة زرارة[٥]، فإنّها تشمل هذه الصورة كما تشمل الصورتين السابقتين، ورواية أبي الصباح الكناني[٦]، وموثقة سماعة[٧].

الطائفة الثانية: ما يظهر منه دخالة عنوان «التواني» و «التهاون» و «التضييع» في وجوب الفدية، مثل صحيحة محمد بن مسلم[٨]، ومعتبرة أبي بصير[٩]، ومعتبرة الفضل بن شاذان[١٠].

وقد اختلفت الأنظار في هذه النصوص، فالقائلون بوجوب الفداء مطلقاً

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٨٤ / المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٠٠.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٢٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٠١.

(٤) مختلف الشيعة ٣ : ٥٢٣ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٠٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(١٠) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٨.

استدلّوا بإطلاق صحيحة زرارة وبروايات الطائفة الثانية، وذكروا أنّ التواني في صحيحة محمد بن مسلم محمولٌ على الترك؛ لظهورها في الحصر في القسمين، أي: غير المعذور مع التواني والمعذور مع استمرار العذر، ولا يصحّ هذا الحصر إلّا إذا أُريد بالتواني مطلق الترك، وإلّا كانت الصحيحة غير متكفّلة لبيان حكم غير المعذور مع عدم التواني كما في الصورة الرابعة، وكذلك الحال في معتبرة أبي بصير بعد حمل قوله: «فإنّما عليه أن يقضي الصيام» على ما بين الرمضانين، فإنّهم حملوا التهاون أيضاً على الترك، وهكذا معتبرة الفضل.

وعليه يتّحد مفاد هذه الروايات مع مفاد صحيحة زرارة وتدلّ جميعاً على وجوب الفداء على غير المعذور المتمكن من القضاء مطلقاً.

وأمّا القائلون بوجوب الفداء في الصور الثلاث السابقة وعدم وجوبه في الصورة الرابعة ذكروا أنّ صحيحة زرارة ونحوها وإن كانت تدلّ على وجوب الفداء مطلقاً إلّا أنّه لا بدّ من تقييدها بروايات الطائفة الثانية؛ لظهورها في اختصاص وجوب الفداء بحالة التهاون والتواني، وهو لا يصدق مع العزم على القضاء كما في الصورة الرابعة، وهذا معناه أنّ هذه الروايات كما تُثبت وجوب الفداء مع التواني والتهاون كذلك تنفي وجوبه مع عدم التواني والتهاون، وبذلك تكون مقيّدة لإطلاق صحيحة زرارة وغيرها من المطلقات.

ويستدلّ على الاختصاص بمفهوم الشرط في مثل قوله في معتبرة أبي بصير: «فإن تهاون به وقد صحّ فعليه الصدقة والفداء جميعاً»، ومفهوم التعليل في قوله في معتبرة الفضل: «وجب عليه الفداء للتضييع» فإنّه يقتضي انتفاء الفداء بانتفاء التهاون والتضييع، وهو يحصل بالعزم على

القضـاء، ومـن الواضـح أنّ هـذا الـكلام لا يتـمّ إلّا بإنـكار حمـل التهـاون علـى الترك، ولـذا ذكروا أنّ مـا يفهم عرفاً ولغـةً من التهـاون والتواني معنـى زائد على مطلـق الترك.

ويظهـر ممّا تقـدّم أنّ الالتزام بوجـوب الفداء مطلقاً حتّى فـي الصورة الرابعة وعدمـه منـوطٌ بكيفيّة تفسـير التهاون في هـذه الروايات، وظهر أيضـاً أنّ القول بعـدم وجوب الفداء فـي الصورة الرابعـة يتوقف على إثبـات أمور ثلاثة:

أحدهـا: أنّ المـراد بهـذه العناويـن فـي النصـوص معنـى زائـد علـى مجـرّد الترك.

ثانيها: أنّ هذا المعنى لا يصدق مع العزم على القضاء.

ثالثها: دلالة هذه النصوص على الاختصاص.

أمّـا الأوّل فالظاهـر عرفـاً ولغـةً مـا ذكـر مـن إفادتهـا معنـى أزيـد مـن التـرك كالتقصيـر والفتـور بـل اللامبالاة والاسـتخفاف كما فـي التهاون، قال في لسـان العـرب: «وأهانـه وهوّنـه واسـتهان به وتهـاون به: اسـتخفّ بـه، والاسـم الهوان والمهانـة»، وفـي نهايـة ابـن الأثيـر: «يقال: ونـى ينـي ونيـاً ... إذا فتـر وقصّر»، وفـي العيـن: «الونـى الفترة فـي العمـل، ومنـه التواني».

وأمّـا الثانـي فهـو صحيـح إذا كان المأخوذ فـي هـذه العناوين الاسـتخفاف والتقصير والتكاسـل؛ لوضـوح أنّ من يعزم على القضاء خلال المدة المسـموح بهـا شـرعاً لا يكـون مقصّـراً فـي التأخيـر ولا مسـتخفّاً بالقضـاء، وأمّـا إذا كان المأخوذ الفتور المسـاوق للتأخيـر كما هو الظاهر في عنـوان التواني فالصحيح أنّهـا تصـدق مع العزم علـى القضـاء؛ إذ يصـحّ أن يقـال: إنّـه فتر عـن القضاء وأخّـره، هـذا بلحاظ مـواد هـذه العناوين.

لكنّك عرفت أنّ جماعة من الفقهاء ذكروا قرائن على لزوم حملها على مجرّد ترك القضاء وعدم المبادرة إليه مع القدرة حتّى إذا كان لها معنى آخر لغةً وعرفاً، وعمدة هذه القرائن هي المقابلة في هذه النصوص بين هذه العناوين وبين العجز عن الصوم بين الرمضانين من دون إشارة إلى صورة الترك لا للتهاون، أي: مع العزم على القضاء، ولولا دخول هذه الصورة في إطلاق هذه العناوين لكان المناسب التعرّض لها وبيان حكمها لكثرة الابتلاء بها.

أو يقال: إنّ عدم دخولها خلاف ظاهر الحصر المستفاد من هذه النصوص، ولكن ظهور النصوص في الحصر غير واضح. نعم، يبقى عدم تعرّضها لصورة عدم التهاون والعزم على القضاء.

والصحيح أن يقال: إنّ هذه النصوص إن كانت ظاهرة في الاختصاص تكون متعرّضة لحكم هذه الصورة بالنفي وتدلّ على عدم وجوب الفداء فيها، ولا مجال حينئذٍ للقول بأنّ النصوص غير متعرّضة لحكمها.

نعم، يصحّ ذلك إذا أنكرنا ظهورها في الاختصاص، وحينئذٍ لا يصحّ أن يقال: إنّ الوجه في عدم التعرّض ندرة هذه الصورة لوضوح عدم ندرتها، فيبقى السؤال قائماً، فإنّه إذا كانت هذه الصورة غير داخلة في هذه النصوص وكان حكمها مستفاداً من صحيحة زرارة ونحوها من المطلقات ـ وهو نفس الحكم المذكور في هذه النصوص ـ فلماذا لم يذكر فيها، ولماذا خُصّ الحكم بصورة التهاون والتواني إذا لم يكن المراد بها مجرّد الترك؟

وأمّا الثالث فهو موقوفٌ على وجود مفهوم في النصوص حتّى تدلّ بمفهومها على عدم وجوب الفدية مع عدم التواني.

وقد يستشكل في ذلك:

أمّا صحيحة محمد بن مسلم فإنّ المذكور فيها عنوان «التواني»، وقد عرفت أنّ المراد به التأخير والفتور في مقابل المبادرة، وهذا يصدق على العازم على القضاء، فإذا كان لها مفهوم فهو لا يشمل الصورة الرابعة؛ لأنّها داخلة في المنطوق.

نعم، يشمل صورة عدم التأخير والتواني، أي: ما إذا برئ ولم يؤخّر القضاء، أي: أتى بالقضاء، ومن الواضح أنّه لا معنى لأن تساق الجملة الشرطيّة لبيان ذلك، ومن هنا يقوى احتمال أن يكون قيد «التواني» مسوقاً لبيان تحقّق الموضوع؛ إذ لا معنى لوجوب الجمع إلّا بافتراض ترك القضاء وتأخيره، فيكون التأخير والتواني هو موضوع الحكم وليس قيداً وشرطاً له، فلا يكون له مفهوم.

نعم، يمكن أن يكون لها مفهوم بلحاظ الشرط، أي: البرء من المرض، وهو أنّه إذا لم يبرأ من مرضه وترك القضاء إلى أن أدركه رمضان آخر فلا يجب عليه الجمع، وهذا ما صرّحت به الرواية في ذيلها.

وأمّا معتبرة أبي بصير فإنّ المذكور فيها عنوان «التهاون» والمراد به ظاهراً ما يساوق التقصير والاستخفاف أو اللامبالاة، وهو لا يشمل العازم على القضاء؛ لوضوح أنّه ليس متهاوناً ولا متسامحاً، فإذا كان لها مفهوم دلّت على انتفاء الحكم عن العازم على القضاء فلا يجب عليه إلّا القضاء، ويتمّ حينئذٍ تقييد المطلقات في الطائفة الأولى.

وعليه فلا يرد ما تقدّم من دعوى عدم تعرّض النصوص للصورة الرابعة مع كونها حالة شائعة ولا وجه لذلك، فلا بدّ من إدراجها في النصوص بأن

يفسّر التهاون في الرواية بالترك؛ وذلك لأنّ الرواية بناءً على دلالتها على المفهوم تكون متعرّضة لبيان حكم هذه الصورة، كما هو واضح.

نعم، قد يقال: إنّ قيد «التهاون» قيد غالبي باعتبار أنّ الفرد الغالب لمن يترك القضاء عند ارتفاع العذر في الأثناء هو المتهاون؛ لأنّ الغالب هو المبادرة إلى القضاء عند ارتفاع العذر، ومع عدم المبادرة وترك القضاء عند زوال العذر فالغالب في هذه الحالة هو التهاون والتسامح، وإذا كان القيد غالبيّاً فلا يصلح لتقييد المطلقات في الطائفة الأولى ولو لاحتمال كون القيد غالبيّاً، وهو يمنع من صلاحيّته للتقييد.

وفيه: منع كون الغالب المبادرة عند ارتفاع العذر بل المبادرة وعدمها متساويان، ومنع كون الغالب في حالة عدم المبادرة التسامح والتهاون؛ لأنّ عدم المبادرة مع العزم على القضاء ليس حالة نادرة إن لم نقل أنّها غالبيّة.

والحاصل: أنّ التهاون لا يراد به مجرّد الترك أو التأخير، بل المراد به ـ كما يظهر من موارد استعمالاته في الروايات وغيرها، وكذا من أهل اللغة ـ ما يساوق معنى الاستخفاف واللامبالاة، وهذا لا يصدق على العازم على القضاء.

والظاهر أنّ الرواية تدلّ على أنّ حكمه هو القضاء فقط؛ لدخوله في قوله عليه السلام: «وإن صحّ فيما بين الرمضانين فإنّما عليه أن يقضي الصيام» باعتبار أنّ قوله عليه السلام: «فإن تهاون وقد صحّ فعليه ... الخ» بمنزلة الاستثناء ممّا قبله، فيكون المراد من المستثنى منه الصورة الرابعة بعد وضوح أنّ صورة تعمّد التأخير تدخل في المستثنى، وهذه الدلالة يمكن الالتزام بها

بقطع النظر عن دلالة قوله: «فإن تهاون ... الخ» على المفهوم، وأمّا معها تكون الدلالة أوضح.

وعليه تكون هذه المعتبرة مقيّدة للمطلقات ويلتزم بوجوب القضاء دون الفداء في حالة العزم على القضاء وفاقاً للمشهور على ما قيل.

وأمّا معتبرة الفضل بن شاذان فالمستفاد من قوله عليه السلام: «فإن أفاق بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء لتضييعه» تعليل وجوب الفداء بالتضييع، ويدّعى دلالتها على انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة، ويدّعى أنّها منتفية في حالة العزم على القضاء.

وفيه: منع كلا الدعويين:

أمّا الأولى فلأنّ التعليل إنّما يدلّ على ثبوت الحكم في جميع موارد تحقّق العلّة ولا يدلّ على انتفاء الحكم في موارد انتفاء العلّة، فقولك: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» يدلّ على حرمة أكل كلّ ما هو حامض، ولا يدلّ على جواز أكل كلّ ما لم يكن حامضاً، بل يمكن أن يكون محرّم الأكل بملاك آخر غير الحموضة، بل لا يدلّ على عدم حرمة أكل الرمان الحلو.

توضيح ذلك: أنّ المعروف والشائع هو أنّ العلّة كما تُعمّم تُخصّص، أي: أنّ المستفاد منها أمران:

أحدهما: تعميم الحكم لكلّ موارد تحقّق العلّة فيتعدّى إلى غير المورد.

ثانيهما: نفي وجود علّة أخرى للحكم في المورد وفي غيره، فإذا انتفت العلّة انتفى الحكم.

ولذا قالو: إنّ جملة «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» تدلّ على حرمة أكل

كلّ حامض وإن لم يكن رماناً، وتدلّ على عدم حرمة أكل الرمان وغيره إذا كان حلواً.

والصحيح: أنّها تدلّ على الأوّل دون الثاني؛ وذلك لأنّ المستفاد عرفاً من الجملة السابقة هو حرمة أكل الحامض بجعل العلّة موضوعاً للحكم، ومن الواضح أنّ ما يترتّب على ذلك هو الأوّل دون الثاني.

مضافاً إلى أنّ الثاني يعني عدم وجود أيّ علّة لحرمة أكل الرمان إلّا الحموضة، فيجوز أكل الرمان الحلو إذا كان مغصوباً أو نجساً أو مشتبهاً أو مضرّاً، وهو كما ترى.

ولا مجال لدعوى أنّ أدلّة حرمة هذه العناوين تكون مخصّصة لمدلول جملة التعليل للزوم تخصيص الأكثر، فإنّ رفع اليد عن ظهور التعليل في العلّيّة الانحصاريّة ـ المتوقف عليه المفهوم ـ قد يصحّ في مورد أو موردين، وأمّا مع تعدّد العلل التي تقوم مقام العلّة المنحصرة فهو لا يخلو من استهجان.

ومنه يظهر عدم دلالة الجملة على عدم حرمة أكل الحلو من غير الرمان، بل هذا ينبغي أن يكون مسلّماً حتّى إذا سلّمنا دلالتها على عدم حرمة أكل الرمان الحلو.

والحاصل: أنّ ما يريده المتكلّم بهذه الجملة ونحوها هو بيان تحريم كلّ ما هو حامض وأنّ تحريم الرمان الحامض إنّما هو من جهة حموضته لا لكونه رماناً، وأمّا حلّيّة ما لا يكون حامضاً من الرمان أو من غيره فالمتكلّم ليس في مقام بيانه، ولا يستفاد من هذه الجملة[1].

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ١ : ٣٣٤.

ولا فرق فيما ذكر بين كون العذر هو المرض أو غيره(١).

وفي المقام حيث إنّ المفروض في هذه الدعوى تسليم الدعوى الثانية ـ أي: انتفاء التضييع في حالة العزم على القضاء ـ فلا محالة يكون مورد التعليل ترك القضاء مع عدم العزم على القضاء، فلا تدلّ الرواية على انتفاء الحكم مع العزم عليه، وإنّما تدلّ على ثبوت الحكم في كلّ مورد يتحقّق فيه التضييع.

وأمّا الثانية فلا يبعد صدق التضييع في حالة العزم على القضاء؛ إذ يكفي في صدقه ترك الشيء في وقته مع التمكن من الإتيان به.

وعليه فلو فرض تسليم دلالة التعليل على المفهوم فإنّ الصورة الرابعة تدخل حينئذٍ في المنطوق، كما هو الحال في صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة لا في المفهوم، فلا تصلح الرواية حينئذٍ لتقييد المطلقات.

وقد تبيّن ممّ تقدّم: أنّ تقييد المطلقات والالتزام بعدم وجوب الفداء مع العزم على القضاء إنّما هو لمعتبرة أبي بصير دون غيرها من الروايات، وقد عرفت أنّ هذا لا يخالف المشهور بل يوافقه.

(١) لا يخفى أنّ جميع نصوص المسألة موردها المرض، ومن هنا قد يستشكل في التعدّي إلى غيره، ولعلّ ما ذكره الماتن من عدم الفرق مستند إلى إلغاء الخصوصيّة بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ الميزان في وجوب الفداء وعدمه ـ إذا ترك القضاء بين الرمضانين مع تمكنه منه ـ هو التهاون وعدمه، من دون فرق بين أن يكون العذر الموجب لفوات الصوم أو لتأخير القضاء هو المرض أو غيره.

فتحصّل ممّا ذكر في هذه المسألة وسابقتها أنّ تأخير القضاء إلى رمضان آخر إمّا يوجب الكفارة فقط وهي الصورة الأولى المذكورة في المسألة السابقة(١)، وإمّا يوجب القضاء فقط وهي بقيّة الصور المذكورة فيها، وإمّا يوجب الجمع بينهما وهي الصور المذكورة في هذه المسألة. نعم، الأحوط الجمع في الصور المذكورة في السابقة أيضاً كما عرفت.

مسألة ١٥: إذا استمرّ المرض إلى ثلاث سنين يعني الرمضان الثالث وجبت كفارة للأُولى وكفارة أخرى للثانية(٢)

(١) باستثناء صورة العزم على القضاء، على ما تقدّم.

استمرار المرض إلى سنين عديدة

(٢) المقصود بيان أنّ موضوع وجوب الفداء هو استمرار المرض إلى رمضان آخر، فإذا استمرّ به المرض في السنة الثانية أيضاً، أي: إلى رمضان الثالث وجبت عليه كفارتان للسنة الأولى وللسنة الثانية؛ لتحقّق الموضوع مرّتين فيهما، وهكذا إذا استمرّ في السنة الثالثة إلى رمضان الرابع، ويدلّ عليه:

أوّلاً: إطلاق الأدلّة؛ لما عرفت من تحقّق موضوع الحكم في السنة الثانية، وهو موضوع جديد يستوجب الحكم وهكذا.

وثانياً: موثقة سماعة المتقدّمة[1] بناءً على حمل الصوم في قوله:

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٣٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

«وصمتهنّ» على الاستحباب كما عن الشيخ؛ لصراحة الروايات السابقة في سقوط القضاء، ويؤيّده صحيحة ابن سنان[١].

وثالثاً: رواية أبي بصير المرويّة عن تفسير العياشي قال: «سألته عن رجل مرض من رمضان إلى رمضان قابل ولم يصحّ بينهما ولم يطق الصوم، قال: يتصدّق مكان كلّ يوم أفطر على مسكين بمدّ من طعام، وإن لم يكن حنطة فمدّ من تمر وهو قول الله: ﴿ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾[٢]، فإن استطاع أن يصوم الرمضان الذي استقبل، وإلّا فليتربّص إلى رمضان قابل فيقضيه، فإن لم يصحّ حتّى رمضان قابل فليتصدّق كما تصدّق مكان كلّ يوم أفطر مدّاً مدّاً، فإن صحّ فيما بين الرمضانين فتوانى أن يقضيه حتّى جاء الرمضان الآخر فإنّ عليه الصوم والصدقة جميعاً، يقضي الصوم ويتصدّق من أجل أنّه ضيّع ذلك الصيام»[٣].

نعم، عن الصدوقين[٤] أنّه لو استمرّ المرض رمضانين، أي: إلى رمضان الثالث، وجب الفداء للأوّل والقضاء للثاني، وليس له وجهٌ ظاهرٌ سوى دعوى لزوم الاقتصار في الخروج عن إطلاق أدلّة القضاء ـ كالآية الكريمة وغيرها ـ وكذا عن أصل البراءة من وجوب الفداء على المتيقّن من النصوص وهو استمرار المرض بين الرمضانين لا أكثر.

وفيه: أنّ معظم النصوص وإن لم يفرض فيها استمرار المرض إلى رمضان

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٦، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) سورة البقرة : ١٨٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٩، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

(٤) مختلف الشيعة ٣ : ٥٢٢ / مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٠٥.

ويجب عليه القضاء للثالثة إذا استمرّ إلى آخرها ثمّ برئ(١)، وإذا استمرّ إلى أربع سنين وجبت للثالثة أيضاً ويقضي للرابعة إذا استمرّ إلى آخرها، أي: الرمضان الرابع، وأمّا إذا أخّر قضاء السنة الأُولى إلى سنين عديدة فلا تتكرّر الكفارة بتكرّرها بل تكفيه كفارة واحدة(٢).

الثالث أو الرابع وإنّما فرض استمراره إلى رمضان الثاني، لكن ذلك لا يمنع من شمول الحكم لذلك؛ لوجود بعض النصوص المطلقة مثل صحيحة محمد بن مسلم[١]، فإنّها تصدق مع استمرار المرض بين رمضانات متعدّدة كما تصدق مع استمراره بين رمضانين.

مضافاً إلى قرب دعوى إلغاء خصوصيّة الاستمرار بين رمضانين عرفاً مع ما عرفت من الروايات.

(١) الظاهر أنّ مراده إذا استمرّ المرض إلى آخر رمضان الثالث ثمّ برئ بعده فيجب عليه القضاء لرمضان الثالث.

(٢) أي: أنّ تأخير القضاء عن السنة الأولى لا يوجب إلّا كفارة واحدة حتّى إذا أخّره سنين عديدة، فلا تتعدّد الكفارة بتعدّد السنين التي أخّر القضاء فيها.

توضيحه: أنّه إذا أخّر القضاء إلى رمضان الثاني مع استمرار المرض في هذه الفترة يسقط عنه القضاء ويجب عليه الفداء، وهو كما يصدق في الأولى يصدق في الثانية والثالثة، وهكذا مع فرض استمرار المرض فيها، ولذا يتكرّر الفداء.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٥، ب ٢٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وأمّا إذا لم يستمر معه المرض وتمكن من القضاء فإنّه يجب عليه القضاء، وإذا أخّره إلى السنة الثانية وجب عليه القضاء والفداء، فإذا كان مريضاً في شهر رمضان ثمّ برئ بعده وتمكن من القضاء وجب عليه، فإذا قضاه فلا شيء عليه، وإذا أخّره إلى رمضان الثاني وجب عليه القضاء والفداء، فإذا فرض أنّه قضاه بعد رمضان الثاني بقي عليه الفداء.

وأمّا إذا لم يقضه وأخّره إلى رمضان ثالث فهل يتكرّر عليه الفداء، أي: هل يجب عليه فداء لتأخيره القضاء إلى رمضان الثاني وفداء آخر لتأخير القضاء إلى رمضان الثالث وهكذا، أو أنّه لا يجب عليه إلّا فداء واحد للتأخير الأوّل؟

قالوا: إنّ تأخير القضاء عن السنة الأولى لا يوجب إلّا فداء واحد سواء صام في السنة الثانية أو أخّر القضاء سنين عديدة؛ وذلك لإطلاق الأدلّة، والمراد أنّ الدليل دلّ على أنّ تكرّر سبب الفداء ـ أي: التأخير ـ مع استمرار المرض يوجب تكرّر الفداء، وأمّا مجرّد تكرّر السنة من دون تكرّر السبب فلا دليل على أنّه يستوجب تكرّر الفداء.

وقد يقال بتكرّر الفداء هنا بدليلين:

الأوّل: إطلاق قوله عليه السلام: «بين الرمضانين» في معتبرة أبي بصير بدعوى أنّه يصدق في السنة الثانية أنّه قد صحّ فيما بين الرمضانين، أي: رمضان الثاني والثالث، فإذا تهاون به فعليه الصدقة والصيام جميعاً كما يصدق ذلك في السنة الأولى.

وفيه: أنّ الـ «لام» في «الرمضانين» عهديّة للإشارة إلى رمضان الذي أفطر فيه ورمضان الذي بعده، فلا تدلّ على الفداء في غير السنة الأولى.

مسـألة ١٦: يجوز إعطـاء كفارة أيّام عديدة من رمضـان واحد أو أزيد لفقيـر واحد، فلا يجـب إعطاء كلّ فقيـر مدّاً واحداً ليـوم واحد(١).

الثانـي: إطـلاق قولـه عليه السلام: «قبـل ذلـك» فـي موثقـة سـماعة، فإنّـه يصدق عليـه فـي السـنة الثانية أنّـه أدركه رمضـان الثالث وعليـه رمضان قبـل ذلك لم يصـحّ فيجـب عليـه الفـداء، كما يصـدق عليه فـي السـنة الأولى.

وفيـه: أنّ الروايـة سـؤالاً وجوابـاً فـي مقـام بيـان حكـم إدراك رمضـان آخر مع كـون القضاء فـي ذمّته، وأمّا أنّـه أعم من قضاء السـنة ومن قضاء سـابقتها فهذا لا يمكن التمسـك بالإطـلاق لإثباته؛ لعدم كونها في مقام البيـان من هذه الجهة.

مضافـاً إلى أنّ الموثقة فرض فيها اسـتمرار المـرض بقرينة تطبيق الإمام عليه السلام ذلك على نفسـه، والكلام فـي التأخير من دون اسـتمراره، والصحيح ما ذكرناه، والظاهـر أنّ ذلك محل اتّفاقهم.

نعـم، حكـم العلّامـة في التذكـرة[١] بتكـرّر الكفـارة، ولا دليـل علـى أنّ تأخير القضـاء سـبب مسـتقل لوجـوب الكفـارة، وإنّمـا الدليـل علـى أنّ التأخيـر مع اسـتمرار المـرض إلى رمضـان آخر موضـوع مسـتقل لوجوبها، وهـو يتحقّق في السـنة الثانيـة والثالثة وهكذا مع اسـتمراره فيها، وأمّـا التأخير من دون اسـتمرار المرض فـلا دليل علـى إيجابـه الكفارة.

(١) لأنّ الواجـب فـي كلّ يـوم إعطـاء مـدّ واحـد لطبيعـي الفقيـر، وهـو يصـدق علـى الواحـد والمتعدّد. نعـم، في كفارة الإفطـار العمدي لا بدّ مـن إعطاء كفارة كلّ يوم لسـتين مسـكيناً كمـا دلّت عليـه الأدلّة.

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ١٧٣.

مسألة ١٧: لا تجب كفارة العبد على سيّده، من غير فرق بين كفارة التأخير وكفارة الإفطار، ففي الأولى إن كان له مال وأذن له السيد أعطى من ماله وإلّا استغفر بدلاً عنها، وفي كفارة الإفطار يجب عليه اختيار صوم شهرين مع عدم المال والإذن من السيّد، وإن عجز فصوم ثمانية عشر يوماً، وإن عجز فالاستغفار(١).

مسألة ١٨: الأحوط عدم تأخير القضاء إلى رمضان آخر مع التمكن عمداً وإن كان لا دليل على حرمته(٢).

---

(١) لأنّها ليست من النفقات الواجبة عليه، وقد تقدّم الكلام عن حكم العجز عن الكفارة من دون فرق بين العبد والحر إلّا في مسألة الإذن، فلاحظ.

ونفس الكلام يقال في كفارة الزوجة بالنسبة إلى زوجها، وكفارة العيال بالنسبة إلى المعيل، وكفارة واجب النفقة على المنفق.

تأخير القضاء إلى رمضان آخر عمداً

(٢) لا خلاف في جواز التأخير في السنة الأولى، فلا تجب المبادرة إلى القضاء بعد شهر رمضان، ويدلّ على ذلك صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كُنَّ نساء النبي صلى الله عليه وآله إذا كان عليهنّ صيام أخّرن ذلك إلى شعبان كراهة أن يمنعن رسول الله صلى الله عليه وآله حاجته، فإذا كان شعبان صمن وصام (معهنّ)، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: شعبان شهري»[1]، وإنّما الخلاف في جواز التأخير إلى ما بعد السنة الأولى اختياراً ولو مع دفع الفدية.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٦، ب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

المشهور عدم الجواز بل قيل: إنّه من المسلّمات[١]، واستدلّ له بأمور:

الأمر الأوّل: التعبير عن التأخير عن السنة الأولى بـ «التواني» و «التهاون» و «التضييع»، وهو يناسب عدم الجواز، وإلّا لما صدقت عليه هذه العناوين. وهو تام بالنسبة إلى التهاون، وأمّا الباقي فهو محل تأمّل؛ لأنّ التواني يساوق التأخير وعدم الإتيان به في أوّل وقته، وليس في ذلك دلالة على عدم الجواز بل ينسجم مع الجواز كما هو واضح، وأمّا التضييع فلأنّه أُطلق في موارد ترك الأفضل مثل تأخير الصلاة عن أوّل وقتها، فلعلّ إطلاقه في المقام على تأخير القضاء إلى السنة الثانية من هذا الباب لا من باب ترك الواجب.

الأمر الثاني: التعبير بكلمة «الفدية» عمّا يجب على المكلّف إذا ترك القضاء خلال السنة؛ لظهورها في تحقّق المخالفة.

وفيه: أنّ هذا التعبير لم يرد في النصوص إلّا في معتبرة أبي بصير، ولم يطلق فيها على ما يجب عند تأخير القضاء مع التمكن منه حتّى يستفاد منه عدم الجواز والمخالفة، وإنّما أُطلق على ما يجب عند استمرار المرض والعذر إلى رمضان آخر، ولا مجال لتوهّم عدم الجواز والمخالفة فيه، وهذا يعني أنّ الفدية أعم من المخالفة، ولذا قد تجب مع عدمها.

الأمر الثالث: معتبرة أبي بصير؛ لظهورها في أنّ عليه أن يقضي الصيام فيما بين الرمضانين، وذلك بقرينة تفريع قوله: «فإن تهاون» على قوله: «فإن صحّ فيما بين الرمضانين»، فإنّه لو لم يكن المراد بالقضاء الواجب القضاء فيما بين الرمضانين لا يصحّ التفريع وإطلاق التهاون على تأخيره عمّا بينهما، فتدلّ على وجوب المبادرة وعدم جواز التأخير.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٠٦.

الأمر الرابع: معتبرة الفضل بن شاذان المتقدّمة، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّ الذي لم يفق فإنّه ... سقط عنه» وقوله: «لأنّه دخل الشهر وهو مريض فلم يجب عليه الصوم في شهره ولا في سنته للمرض الذي كان فيه» ظاهران في وجوب القضاء في السنة.

الأمر الخامس: دعوى ظهور الآية الكريمة في عدم الجواز بتقريب أنّها دالّة على وجوب صومٍ في السنة، وقد عُيّن على الصحيح الحاضر شهر رمضان وعلى المريض والمسافر أيّام أُخر، وهذا ظاهرٌ في كون هذه الأيّام من السنة؛ لأنّ المنفيّ عنهما تعيين شهر رمضان لا تعيين صوم السنة.

ويلاحظ عليه: أنّ الآية لا يستفاد منها التحديد بالسنة، ومفادها هو أنّ الصوم مكتوبٌ عليكم كما هو مكتوبٌ على الأمم قبلكم وأنّه أيّام معدودات، فإذا عُيّن على الصحيح الحاضر شهر رمضان وعلى غيرهما أيّام أُخر فلا دلالة في ذلك على كون هذه الأيّام في السنة.

اللهم إلّا أن يستفاد من خارج الآية؛ إذ لا يحتمل أن يكون المكتوب عليهم صوم في سنتين أو في خمسة أو في العمر، وهو غير بعيد.

الأمر السادس: وقوع السؤال في النصوص عن حكم التأخير من فقهاء الرواة، مثل محمد بن مسلم وزرارة وأبي الصباح الكناني وسماعة وعلي بن جعفر وغيرهم، فإنّ ذلك لا معنى له إلّا إذا كان المرتكز في أذهانهم وجود خصوصيّة للتأخير، وليست هي إلّا عدم الجواز؛ لأنّ السؤال ليس عن جواز التأخير وعدم جوازه حتّى يقال: يمكن صدور السؤال عنه حتّى مع عدم ارتكاز التوقيت وحرمة التأخير، بل السؤال عمّا يترتّب على التأخير من أحكام كما يظهر من أجوبة هذه الأسئلة، وهذا لا معنى له إلّا إذا فرض

مسـألة ١٩: يجب على وليّ الميّت قضاء ما فاته من الصوم(١)

وجـود خصوصيّـة للتأخيـر، وإلّا بـأن كان التأخيـر كعدمـه فـأيّ معنى للسـؤال عمّـا يترتّـب عليه؟ ويؤيّد ما تقـدّم صحيحة حفص بن البختـري؛ لظهورها في أنّ شـعبان غاية وقـت التأخير.

ثـمّ إنّ مـا يثبـت بمـا تـمّ مـن هـذه الأدلّـة هـو وجـوب القضـاء فـي نفـس السـنة، وإن لـم يأت به فيها فيجـب في السـنة الثانية، وهذا معنـاه أنّ القضاء أُخـذ على نحـو تعدّد المطلـوب، فأصل القضـاء مطلوب والإتيـان به في نفس السـنة مطلـوب آخر، فـإذا فـات الثاني بقـي الأوّل.

وهـذا هـو مفـاد معتبـرة الفضـل ومعتبـرة أبـي بصيـر بـل وجميـع المطلقات السـابقة؛ لأنّها صريحـة في وجوب قضاء الصوم في السـنة الثانيـة إذا لم يأت بـه فـي الأولى إمّا مـع الفـداء أو بدونه، كمـا إذا كان عازماً على القضـاء على ما تقـدّم، ومنـه يظهر أنّه لا مجـال للقـول بالتوقيت في السـنة الأولى مع السـقوط إذا لـم يأت بـه فيها، كمـا لا مجال للقـول بالتوسـعة مطلقاً.

والصحيـح مـا ذكرناه، وهو ما ذهب إليه المشـهور. نعم، قـد يفهم خلاف ذلك مـن روايـة سـعد بـن سـعد عـن رجـل[1]، لكنّهـا مرسـلة ودالّة علـى عـدم وجوب الفديـة بتأخيـر القضاء، وهـو خلاف النصـوص المسـتفيضة الدالّة علـى وجوبها.

وجوب القضاء على وليّ الميّت

(١) لا يخفـى أنّ أصـل مشـروعيّة القضـاء والنيابة عـن الميّت خـارج عن هذه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٧، ب ٣٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

المسألة وإن كان من مبادئها التصديقيّة؛ إذ لا مجال للبحث عن وجوب القضاء عنه إلّا بعد فرض المشروعيّة.

نعم، قد يظهر من العلّامة في المختلف[١] دخوله في المسألة حيث استدلّ لأحد الأقوال فيها ـ وهو ما ذهب إليه ابن أبي عقيل من إنكار وجوب القضاء عنه ـ بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾[٢] وأنّها تدلّ على أنّ الإنسان لا يصحّ أن يكون سعي غيره له.

وعلى كلّ حال، فالكلام هنا يقع في أمرين:

الأوّل: وجوب القضاء عن الميّت في مقابل عدم وجوبه، ووجوب التصدّق عنه من ماله إن كان وإلّا فمن مال الولي.

الثاني: بناءً على اختيار وجوب القضاء عنه في الجملة، فهل يجب مطلقاً أو بشرط أن لا يكون للميّت مال وإلّا وجب التصدّق عنه من ماله.

أمّا الأوّل فوجوب القضاء عنه هو المشهور، وذهب إليه الشيخان وابنا بابويه والسيد المرتضى وابن الجنيد وابن البرّاج وابن حمزة وابن إدريس وغيرهم على ما حكي[٣]، بل عن الخلاف والسرائر الإجماع عليه، ونسبه إلى علمائنا في المنتهى[٤]، وخالف في ذلك ابن أبي عقيل على ما ذكره العلّامة في المختلف مدّعياً تواتر الأخبار[٥].

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٥٣٠.

(٢) سورة النجم : ٣٩.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٢٧.

(٤) الخلاف ٢ : ٢٠٨ / السرائر ١ : ٣٩٩ / منتهى المطلب ٩ : ٣٢٠.

(٥) مختلف الشيعة ٣ : ٥٢٨ / رياض المسائل ٥ : ٤٣٨.

وأمّا الثاني فوجوب القضاء عنه مطلقاً منقولٌ عن المعظم[١]، وفي السرائر الإجماع منعقد من أصحابنا على ذلك، وخالف في ذلك السيد المرتضى[٢] وغيره، فاشترطوا في وجوبه عدم وجود مال للميّت، وإلّا فالواجب هو التصدّق من ماله.

وعلى كلّ حال، نصوص الباب على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب القضاء عنه مطلقاً، مثل:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض فتوفّي قبل أن يبرأ، قال: ليس عليه شيء، ولكن يُقضى عن الذي يبرأ ثمّ يموت قبل أن يقضي»[٣].

٢ـ مكاتبة الصفّار قال: «كتبت إلى الأخير عليه السلام: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيّام وله وليّان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيّام أحد الوليّين وخمسة أيّام الآخر؟ فوقّع عليه السلام: يقضي عنه أكبر وليّيه عشرة أيّام ولاءً إن شاء الله»[٤].

٣ـ صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: يقضي عنه أولى الناس بميراثه، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: لا إلّا الرجال»[٥].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٠٧.

(٢) الانتصار : ١٩٧، المسألة ٩٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

٤ـ مرسلة الصدوق قال: «قد روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهله»[١].

٥ـ مرسلة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه؟ قال: أولى الناس به، قلت: وإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: لا إلّا الرجال»[٢].

٦ـ موثقة أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه، قال: يقضيه أفضل أهل بيته»[٣].

٧ـ مرسلة عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يموت في شهر رمضان، قال: ليس على وليّه أن يقضي عنه ما بقي من الشهر، وإن مرض فلم يصم رمضان ثمّ لم يزل مريضاً حتّى مضى رمضان وهو مريض ثمّ مات في مرضه ذلك فليس على وليّه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثمّ صحّ بعد ذلك ولم يقضه ثمّ مرض فمات فعلى وليّه أن يقضي عنه، لأنّه قد صحّ فلم يقض ووجب عليه»[٤]، وغيرها.

وروايات هذه الطائفة تنفي كلا القولين السابقين، أي: قول ابن أبي عقيل وقول السيد المرتضى.

الطائفة الثانية: ما دلّ على خلاف ذلك مثل:

١ـ صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣١، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

«قلت له: رجل مات وعليه صوم، يصام عنه أو يتصدّق؟ قال: يتصدّق عنه فإنّه أفضل»[١] بدعوى ظهورها في التخيير بين القضاء والتصدّق وأنّ التصدّق أفضل.

٢ـ صحيحة أبي مريم الأنصاري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثمّ لم يزل مريضاً حتّى مات فليس عليه شيء، وإن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات وكان له مال تصدّق عنه مكان كلّ يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه»، وبإسناده، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد، عن ظريف بن ناصح، عن أبي مريم نحوه إلّا أنّه قال: «صدّق عنه وليّه»[٢].

وهذه الصحيحة منقولة عن أبي مريم بتوسط شخصين:

أحدهما: أبان بن عثمان، ولها طريقان: طريق الكليني في الكافي[٣]، وطريق الصدوق في الفقيه[٤]، والثاني منهما تام، والأوّل فيه معلّى بن محمد الذي لم تثبت وثاقته، والشيخ الطوسي نقلها عن الكافي في التهذيب[٥]، والموجود في هذه الرواية المنقولة بهذه الطرق قوله: «فإن لم يكن له مال صام عنه وليّه»، فتكون دليلاً على مذهب السيد المرتضى.

ثانيهما: ظريف بن ناصح، ولها طريق واحد في التهذيب[٦]، والموجود

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٧٦، ح ٤٣٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣١، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧ وح ٨.

(٣) الكافي ٤ : ١٢٣، ح ٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٥٢، ح ٢٠٠٨.

(٥) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٨، ح ٧٣٦.

(٦) المصدر السابق.

في هذا الطريق قوله: «فإن لم يكن له مال تصدّق عنه وليّه»، فتكون دليلاً على مذهب ابن أبي عقيل.

وقد يستشكل في هذا الطريق؛ لأنّ المراد بـ «أحمد بن محمد» فيه أحمد بن محمد بن عيسى ظاهراً، وهو لا يروي عن ظريف بن ناصح بلا واسطة عادةً، ففي الفهرست[1] روى عنه كتابه الديات بتوسط الحسن بن علي بن فضّال، مضافاً إلى أنّ ظريف من أصحاب الصادق عليه السلام بل عدّه الشيخ[2] في رجاله من أصحاب الباقر عليه السلام، ورواية أحمد بن محمد بن عيسى عن أصحاب الصادق عليه السلام نادرة خصوصاً الطبقة الأولى من أصحابه.

وقد يستشكل في سند رواية ابن بزيع المتقدّمة على ما في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[3] بأنّ طريق الصدوق إلى ابن بزيع وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ شموله لما رواه عنه ـ من دون أن ينسبه إليه بنفسه كما في المقام حيث ذكرها بعنوان «وروي عن محمد بن إسماعيل بن بزيع» ـ غير واضح بل لا يبعد الجزم بالعدم؛ إذ لا يساعده قوله في المشيخة: «فقد رويته عن فلان» فيكون ملحقاً بالمرسل.

والصحيح: شمول الطريق لذلك، والتعبير الوارد في المشيخة يشمل هذه الرواية حيث قال: «وما كان فيه عن محمد بن إسماعيل بن بزيع فقد رويته عن فلان عن ... الخ»[4]، ومن الواضح أنّه يصدق على روايتنا الموجودة في

---

(١) الفهرست : ١٥٠، الرقم ٣٧٣.

(٢) رجال الشيخ الطوسي : ١٣٨، الرقم ١٤٦٥.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٠٦.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٥١.

الفقيه أنّها عن محمد بن إسماعيل، كما يصدق أنّه رواها عنه بهذا الطريق، كما إذا نقل شخص مطلباً عن أحد المراجع بعنوان: «نُقل عن فلان كذا»، وإذا سُئل عن مصدره يقول: حدّثني فلان عن فلان، عن المرجع.

ومنه يظهر تماميّة سند صحيحة ابن بزيع وصحيحة أبي مريم المرويّة عنه بتوسط أبان بن عثمان بطريق الصدوق في الفقيه، بل الظاهر صحّة هذه الرواية المرويّة عنه بتوسط ظريف بن ناصح المرويّة في التهذيب أيضاً؛ إذ يمكن تجاوز الإشكال السابق ودفع استبعاد رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن ظريف بن ناصح، وذلك من خلال عدّة قرائن:

الأولى: رواية جماعة ممّن هو في طبقة أحمد بن محمد بن عيسى عن ظريف بن ناصح، مثل رواية الحسن بن علي بن فضّال من أصحاب الرضا عليه السلام، ورواية الحسن بن ظريف (ابنه) من أصحاب الهادي عليه السلام والعسكري عليه السلام، ورواية الحسين بن سعيد من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، ورواية الصفّار من أصحاب العسكري عليه السلام، ورواية محمد بن إسماعيل بن بزيع من أصحاب الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام، ورواية إبراهيم بن هاشم القمي من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام.

الثانية: رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن جماعة من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، مثل بكر بن صالح والقاسم بن محمد ومحمد بن أبي حمزة، ومن أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام مثل منصور بن حازم، ومن أصحاب الإمام الصادق عليه السلام مثل الحسن بن سيف والحسن بن موسى وحمّاد بن عيسى وزياد القندي وعلي بن النعمان ومحمد بن حمران

ومحمد بن سليمان ومحمد بن سنان ويحيى بن سليم الطائفي ويزيد بن إسحاق ويونس بن يعقوب.

الثالثة: رواية ظريف بن ناصح عن أبي عبد الله عليه السلام بواسطة بل بواسطتين، كما يظهر بالمراجعة.

الرابعة: التشكيك في كون ظريف من أصحاب الباقر عليه السلام كما ذكره الشيخ في رجاله؛ وذلك لأنّ النجاشي ذكر أنّ ظريف بن ناصح أصله كوفي نشأ ببغداد، وهذا يقتضي أن يكون فيها في أوّل نشأته، فإذا علمنا أنّ بغداد بناها المنصور سنة (١٤٥) هـ وعلمنا أنّ وفاة الإمام الباقر عليه السلام سنة (١١٤) هـ ـ أي: قبل بناء بغداد بأكثر من ثلاثين سنة ـ تعيّن أنّ ظريف لا يمكن أن يكون من أصحاب الباقر عليه السلام؛ لأنّ ذلك يستلزم أن يكون عمره عند بناء بغداد خمسين سنة على الأقل، وهي حاصل ضمّ ثلاثين سنة من وفاة الإمام عليه السلام إلى سنة بناء بغداد، وعشرين سنة التي هي أقل ما يمكن فرضه ليصدق كونه من أصحابه عليه السلام، ومن الواضح أنّه بهذا العمر لا يصدق عليه أنّه نشأ في بغداد.

وهذه قرائن جيّدة لسلب القناعة بوجود واسطة مجهولة بين أحمد بن محمد بن عيسى وبين ظريف بن ناصح، فيتعيّن الأخذ بظاهر السند وتصحّ الرواية بهذا الطريق أيضاً.

هذا من حيث السند.

وأمّا من حيث الدلالة فصحيحة ابن بزيع ظاهرة في التخيير بين القضاء والتصدّق سواء قلنا بظهور السؤال في المفروغيّة عن ثبوت كلا الحكمين وأنّ السؤال عن الأفضل منهما، أو قلنا بأنّ السؤال عن الواجب منهما مع

الجهل بالحكم، فإنّه على كلا التقديرين يفهم التخيير.

أمّا على الأوّل فواضح.

وأمّا على الثاني فإنّه يفهم من الجواب بأفضليّة التصدّق؛ لأنّه لا معنى لها إذا كان التصدّق واجباً معيّناً.

ومن الواضح أنّ هذا المفاد لا يصلح لإثبات ما ذهب إليه ابن أبي عقيل من تعيّن التصدّق، كما أنّه يخالف ما ذهب إليه المشهور من تعيّن القضاء مطلقاً أو إذا لم يكن له مال.

نعم، ناقش السيد الخوئي قدس سره[1] في دلالتها بأنّه لم يفرض فيها كون القاضي عن الميّت وليّه حتّى يكون السؤال عمّا يجب عليه، بل ظاهره أنّ الميّت رجل أجنبي، فالسؤال عن أمر استحبابي، أي: التبرّع عنه، وأنّه أيّهما أفضل، ومن الواضح أنّ كون التصدّق عنه أفضل في حق الأجنبي لا ينافي وجوب القضاء عنه على الولي.

وفيه: أنّه لا توجد قرينة على ما ذكره فلا تكون ظاهرة في السؤال عن حكم الأجنبي، وقوله: «فإنّه أفضل» ليس قرينة على ذلك؛ إذ يمكن فرض السؤال عن حكم الولي وما هو الواجب عليه، الصوم عنه أو التصدّق؟ وقوله: «أفضل» لبيان أفضل فردَي الواجب.

نعم، لا قرينة على أنّها في مقام بيان حكم الولي أيضاً، لكن يمكن التمسك بإطلاقها الناشئ من ترك الاستفصال لإثبات التخيير مع كون التصدّق أفضل، فالظاهر أنّ الصحيحة تدلّ على التخيير في المقام، وبذلك تكون معارضة للمطلقات.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٠٧.

وأمّا صحيحة أبي مريم الأنصاري بطريق الصدوق فهي ظاهرة في وجوب القضاء إن لم يكن للميّت مال وإلّا فلا يجب بل يجب التصدّق عنه من ماله.

وهذه الصحيحة وإن كانت أخص مطلقاً من المطلقات في الطائفة الأولى ـ لأنّها تنفي وجوب القضاء إذا كان للميّت مال وتدلّ على وجوب التصدّق حينئذٍ، ومقتضى القاعدة تقييد المطلقات بها فتحمل روايات الطائفة الأولى على صورة ما إذا لم يكن للميّت مال ـ ولكن حيث إنّ هذه الصورة نادرة فيكون حمل المطلقات عليها حملاً لها على الفرد النادر وهو بعيد بل مستهجن، وهذا يعني أنّ المطلقات تأبى عن هذا التقييد وتكون بمثابة النص في صورة ما إذا كان للميّت مال، وبذلك تستحكم المعارضة.

وقد يقال: بإمكان الجمع العرفي وعدم وصول النوبة إلى التعارض، وذلك بأن يقال: إنّ صحيحة ابن بزيع تدلّ على ثبوت الحكم بالتخيير ولو في الجملة، أي: ولو في إحدى الحالات، وهذا معناه أنّ صحيحة أبي مريم بطريق الصدوق يعلم إجمالاً بعدم إرادة ظهور إحدى الفقرتين في التعيين فيها؛ لأنّ الفقرة الأولى: «وإن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات وكان له مال تصدّق عنه» تدلّ على تعيّن التصدّق فيما إذا كان عنده مال، والفقرة الثانية: «وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه» تدلّ على تعيّن الصيام فيما إذا لم يكن له مال، ومن الواضح أنّ التعيّن في كلا الفقرتين لا يجتمع مع مفاد صحيحة ابن بزيع، أي: التخيير وعدم تعيّن أحدهما في الجملة، بمعنى أنّ صحيحة ابن بزيع تدلّ على أنّه لا بدّ أن لا يكون هناك تعيّن لأحدهما إمّا في صورة وجود مال للميّت، أو في صورة عدم وجود مال له، فلا يمكن الالتزام بالتعيّن في

كلتا الصورتين كما هو مفاد صحيحة أبي مريم، ويتعيّن حينئذٍ رفع اليد عن ظهور كلٍّ من الفقرتين في التعيّن؛ لاشتباه الحجة باللاحجة لأنّا نعلم بأنّ التعيّن في أحدهما ليس مراداً، ونتيجة ذلك عدم دلالة صحيحة أبي مريم على التعيين، وحينئذٍ فلا تنافي بينها وبين الحمل على التخيير الذي يشهد له صحيح ابن بزيع.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّه بعد فرض حجيّة كلتا الروايتين لا وجه للتصرف في صحيحة أبي مريم وتقديم صحيحة ابن بزيع عليها حيث التزم بالثانية وبمفادها وجعل ذلك موجباً لرفع اليد عن ظهور الأولى في التعيين، فإنّ هذا ليس أولى من العكس بأن يلتزم بظهور الأولى في التعيين ويجعل ذلك موجباً لحمل صحيحة ابن بزيع على التخيير بالنسبة إلى المتبرّع الأجنبي كما ذكره السيد الخوئي قدس سره، ولا منافاة حينئذٍ بينها وبين ما دلّ على التعيين.

وثانياً: أنّ رفع اليد عن دلالة صحيحة أبي مريم على التعيّن والالتزام بالتخيير لا يحلّ مشكلة التعارض في المقام؛ لما عرفت من أنّ روايات الطائفة الأولى تدلّ على تعيّن وجوب القضاء مطلقاً، وليست النسبة بينهما العموم المطلق؛ لأنّ المطلقات تدلّ على تعيّن القضاء مطلقاً وصحيحة ابن بزيع وكذا أبي مريم بعد حملها على مفاد الصحيحة تدلّ على التخيير مطلقاً، فيقع التعارض بينهما فلا بدّ من علاج ذلك.

وقد يقال في مقام الجمع بين هذه الروايات: إنّ الجمع العرفي يقتضي الحمل على التخيير بين القضاء والتصدّق، فإنّ ما دلّ على وجوب القضاء يدلّ بالإطلاق المقابل للتقييد بـ «أو» على تعيّنه وعدم وجود عدل له،

وكذلك الحال بالنسبة إلى ما دلّ على وجوب التصدّق ولو في صورة وجود مال للميّت، وحينئذٍ يقيَّد إطلاق كلٍّ منهما بالآخر وينتج ذلك التخيير، نظير ما إذا ورد: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و «إن ظاهرت فصم شهرين متتابعين» وهذا أولى من رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بـ «الواو» في كلٍّ منهما المنتج للجمع بين الأمرين؛ وذلك لما ذكرناه مراراً من أنّ حمل الدليل على بيان أحد فردَي الواجب التخييري ليس فيه محذور من الناحية العمليّة ومقام الامتثال بخلاف حمله على بيان جزء الواجب كما لا يخفى، ويشهد لهذا الجمع صحيحة ابن بزيع.

والصحيح أن يقال: إنّ صحيحة ابن بزيع لا بدّ من حملها على غير صيام شهر رمضان؛ لما عرفت من أنّ شمولها للمقام بالإطلاق، والمطلقات الدالّة على القضاء واردة في صيام شهر رمضان، لاحظ الحديث الأوّل والثاني والثالث والسادس والحادي عشر والثالث عشر من الباب الثالث والعشرين من أبواب أحكام شهر رمضان، وحينئذٍ يتعيّن تقييد الصحيحة وحملها على صيام غير شهر رمضان.

والحاصل: أنّ ما دلّ على القضاء تعيّناً إنّما يدلّ عليه في صيام شهر رمضان، في حين أنّ الصحيحة تدلّ على التخيير وعدم تعيّن القضاء مطلقاً في صيام شهر رمضان وغيره، فيخرج صيام شهر رمضان من الصحيحة بالتخصيص وتختصّ بغيره.

ويؤيّد ذلك أنّ جميع روايات الباب واردة في صوم شهر رمضان حتّى صحيحة حفص بن البختري، فإنّه وإن لم يصرّح فيها بذلك إلّا أنّ قوله: «وعليه صلاة أو صيام» قرينة على عدم إرادة الصيام المندوب.

والإنصاف أنّ هذا الجمع أقرب عرفاً من الجمع السابق بعد الالتفات إلى أنّ ذاك الجمع يستلزم رفع اليد عن ظهور جميع روايات القضاء في التعيين وهي روايات كثيرة كما عرفت، في حين أنّ هذا الجمع لا يستلزم إلّا رفع اليد عن إطلاق صحيحة ابن بزيع من جهة الصوم، ومن الواضح أنّ هذا أخفّ مؤونةً من الأوّل، خصوصاً مع ورود نظيره في صوم ثلاثة أيّام من كلّ شهر من أنّ بدلها التصدّق عن كلّ يوم بمدّ أو درهم.

وأمّا صحيحة أبي مريم بطريق الصدوق الواردة في صيام شهر رمضان إن أمكن تقييد مطلقات القضاء بها وحملها على صورة عدم وجود مال للميّت تعيّن الالتزام بالتفصيل الذي ذهب إليه السيد المرتضى وغيره، وإن لم يمكن ذلك لما ذكرناه من استلزامه حمل الروايات الكثيرة الدالّة على القضاء على الفرد النادر ـ وهو خلاف الظاهر وبعيد جدّاً ـ حصل التعارض بينهما، وحينئذٍ تصل النوبة إلى إعمال مرجّحات باب التعارض.

قد يقال: إنّ الترجيح لأدلّة القضاء لمخالفتها لجمهور العامّة؛ لأن جمهورهم ذهب إلى وجوب الصدقة كما صرّح به جماعة كالمحقّق السبزواري في الذخيرة، وصاحبي الحدائق والرياض[1]، والسيد في الانتصار[2].

وفيه: أنّ المسألة خلافيّة عندهم ظاهراً، فقد نقل السيد في الانتصار عن أبي ثور القول بالقضاء، وفي المجموع للنووي[3] نقل ذلك عن طاووس والحسن البصري والزهري وقتادة وداود، وفي البخاري وغيره رواية عائشة،

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٢١ / رياض المسائل ٥ : ٤٣٨.

(٢) الانتصار : ١٩٨، المسألة ٩٣.

(٣) المجموع (للنووي) ٦ : ٣٧٢.

عن النبيصلى الله عليه وآله أنّه قال: «من مات وعليه صوم صام عنه وليّه»[١]، ورواية ابن عباس قال: «جاء رجل للنبيصلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، إنّ أمّي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: لو كان على أمّك دين أكنت قاضيه عنها؟ فقال: نعم، قال: فدين الله أحقّ أن يُقضى»[٢].

وهذا يوجب التشكيك في دعوى ذهاب جمهورهم إلى الصدقة، فلا يكون ما دلّ على القضاء مخالفاً للعامّة، بل قد يقال: إنّ صحيحة أبي مريم هي المخالفة للعامّة؛ إذ لم ينقل التفصيل المذكور فيها عن أحد منهم.

وقد يقال: إنّ الترجيح لأدلّة القضاء؛ لمعاضدتها بالشهرة القويّة والإجماعات المحكيّة، فلا مجال للعمل بالصحيحة بعد مخالفتها للإجماع والنصوص الكثيرة التي هي قريبة من التواتر كما في المستمسك[٣].

أقول: أمّا الشهرة والإجماع فيكفي في التشكيك فيهما ما ذكره المحقّق في المعتبر ردّاً على ابن إدريس الذي زعم أنّه لم يذهب إلى ما قاله السيد غيره، قال: «وليس ما قاله صواباً مع وجود الرواية الصريحة وفتوى الفضلاء من الأصحاب ودعوى علم الهدى إجماع الإماميّة على ما ذكره، فلا أقلّ من أن يكون قولاً ظاهراً بينهم»[٤].

نعم، قد يدّعى أنّ روايات القضاء لمّا كانت كثيرة وقريبة من التواتر فهي توجب الوثوق والاطمئنان بصدورها، وبذلك تسقط الصحيحة عن الاعتبار

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، الرقم ١٩٥٢.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميّت، الرقم ١١٤٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٠٨.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٠٢.

لعدم الوثوق بل للوثوق بعدم استكمالها لشرائط الحجيّة؛ إذ لا يمكن حصول الوثوق بالأمرين المتنافيين، فلا بدّ من العمل بروايات القضاء ويلتزم بما ذهب إليه المشهور من وجوب القضاء مطلقاً.

هذا كلّه بناءً على أنّ التام سنداً من نصوص الباب هو صحيحة ابن بزيع وصحيحة أبي مريم بطريق الصدوق.

وأمّا إذا قلنا بصحّة رواية أبي مريم بطريق الشيخ الطوسي ـ كما تقدّم ـ فقد تتغيّر النتائج السابقة، فإنّ الموجود في الرواية بهذا الطريق: «وإن لم يكن له مال تصدّق عنه وليّه»، وهذا يعني أنّ صحيحة أبي مريم مرويّة بنحوين مختلفين.

نعم، الطريقان يتّفقان في وجوب التصدّق عنه من ماله إن كان له مال، ويختلفان فيما إذا لم يكن له مال.

وحينئذٍ قد يقال ـ كما عن الجواهر[1] ـ بترجيح طريق الكافي والفقيه على طريق الشيخ؛ لكون الكافي والفقيه أضبط من التهذيب لكثرة وقوع الاشتباه فيه.

وفيه: ما ذكره السيد الخوئي(قدس سره)[2] من أنّ التقديم بالأضبطيّة إنّما يتمّ فيما إذا كانت هناك رواية واحدة مرويّة بزيادة ونقيصة أو نفي وإثبات أو تبديل لفظ بلفظ، وأمّا إذا كانت هناك روايتان مرويّتان بطريقين صحيحين فهذا ليس من باب الاختلاف في اللفظ ليرجع إلى الترجيح بالأضبطيّة، بل هما روايتان مرويّتان بطريقين لا يُدرى أنّ الصادر عن الإمام(عليه السلام) أيٌّ منهما، وأنّ

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٣٦.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٠٨.

أبـا مريـم نقل بأيٍّ مـن النحويـن، وهذا أجنبي عـن الترجيـح بالأضبطيّة.

وبعبـارة أخـرى: أنّـه تارةً يفـرض وجـود رواية واحـدة سـنداً ومتنـاً، أي: أنّها مرويّـة بطريـق واحد ويختلـف نقلها فـي الكافي عنه فـي التهذيـب بالزيادة أو النقيصـة أو النفـي أو الإثبـات بحيث يعلم أنّ الاشـتباه في النقل مـن أحدهما، وهنـا يكون مجـال للترجيـح بالأضبطيّة.

وأخـرى يفـرض وجـود روايتيـن بطريقيـن وإن كان الـراوي المباشـر واحداً، وبينهمـا تعـارض بحيـث يعلـم بعـدم صدورهمـا معـاً وحصـول الاشـتباه فـي أحدهمـا إمّـا مـن الراوي المباشـر أو مـن أحـد الراويين عنـه، ووصلـت الرواية إلـى المشـايخ أصحـاب الكتـب فدوّنوهـا بنحويـن، فهنـا لا معنـى لترجيـح ما نقلـه الكافـي بالأضبطيّة.

والحاصـل: أنّ التعـارض يقـع بيـن النقلين ولا مرجّـح، فيتسـاقطان في مورد التعـارض وهـو ما إذا لـم يكن للميّـت مال.

وأمّـا مـا لا تعـارض فيه ـ وهـو مـا إذا كان لـه مال ـ فالنقـلان يتّفقـان علـى أنّ حكمـه التصـدّق عنـه من مالـه، وبعد التسـاقط في مـورد التعـارض يمكن الرجـوع فيـه إلى مطلقـات القضـاء، وبذلك نصـل إلـى التفصيل الـذي اختاره السـيد المرتضـى وجماعة.

ولا يخفـى أنّ الوصـول إلى هذا التفصيـل مبنيٌّ على عدم شـمول المطلقات لصـورة ما إذا تـرك مالاً، وهـو لا يكون إلّا بتقييـد المطلقـات وتخصيصها بصورة عـدم تركـه المال، وقـد عرفـت أنّ هذا يسـتلزم حمـل المطلقـات الكثيـرة على الفـرد النـادر وهـو غير جائـز، وقد تقـدّم أنّ هـذا يجعـل المطلقات كأنّهـا نصٌّ فـي وجـوب القضـاء فيمـا إذا كان للميّـت مـال، والـكلام يقـع في أنّ هـذا هل

ينافي الفقرة الأولى في صحيحة أبي مريم الدالّة على وجوب التصدّق إذا كان للميّت مال وهي ممّا يتّفق عليها النقلان؟

ورد في تقريرات السيد الخوئي(قدس سره)[1] عدم المنافاة، وأنّ المتعيّن حينئذٍ الالتزام بوجوب الأمرين معاً.

وفيه: أنّه لا يمكن إنكار ظهور كلٍّ من الدليلين بالتعيين ولو بمقتضى الإطلاق المقامي الناشئ من كون المتكلّم في مقام بيان ما يجب على الولي، ويتأكد ذلك في الصحيحة لكونها في مقام التفصيل القاطع للشركة، وبذلك يقع التنافي بينهما، ويدور الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بـ «الواو» في كلٍّ منهما المنتج للجمع بين الأمرين، وبين رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بـ «أو» المنتج للتخيير بينهما، وقد تقدّم أنّ الثاني أقلّ محذوراً.

لكنّك عرفت أنّ كثرة الروايات الدالّة على القضاء مطلقاً ـ حتّى قيل: إنّها تقارب التواتر ـ توجب سقوط هذه الرواية عن الاعتبار؛ لعدم الوثوق بصدورها إن لم يحصل الوثوق بعدم صدورها بعد فرض التعارض، سواء دلّت على وجوب التصدّق مطلقاً ـ كما في رواية التهذيب ـ أو على وجوبه إذا كان له مال ـ كما في رواية الكافي ـ فإنّها على كلّ حال تنافي روايات القضاء.

وعليه فالظاهر صحّة ما ذهب إليه المشهور من وجوب القضاء مطلقاً وعدم إجزاء التصدّق عنه.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢١٤.

بيان المراد بـ «وليّ الميّت»

قال الماتن: «يجب على وليّ الميّت» وفسّره بالولد الأكبر، وهو المشهور شهرة عظيمة على ما ذكروه[١]، والمراد به من لا ذَكر أكبر منه من ولده وإن لم يكن هو إلّا واحداً، ويترتّب على ذلك أنّه لو لم يكن للميّت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة، وفي قبال المشهور أقوال أخرى:

منها: ما عن المفيد في المقنعة[٢] من أنّه الولد الأكبر، وإن لم يكن له ولد من الرجال قضى أكبر أوليائه من أهله، وإن لم يكن فمن النساء.

ومنها: ما عن الإسكافي والصدوقين وجماعة من أنّه أَولى الناس بالميراث من الذكور كما في المدارك[٣]، ولازمه كون الولاية على ترتيب الطبقات في الإرث، فمع الأب والابن لا وليّ غيرهما، ومع فقدهما فالثانية وهكذا إلّا النساء، وغير ذلك من الأقوال.

واستدلّ للقول المشهور بعدّة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: يقضي عنه أَولى الناس بميراثه، قلت: فإن كان أَولى الناس به امرأة؟ فقال: لا، إلّا الرجال»[٤]، بتقريب أنّ الولد الأكبر هو الأَولى من جميع الناس بالميراث باعتبار اختصاصه بالحبوة.

والحاصل: أنّها ظاهرة في أنّ من يقضي عنه هو الأَولى من جميع الناس

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥١١ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢١٥.

(٢) المقنعة : ٣٥٣.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ٢٢٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

بالميـراث بقـول مطلق وعلـى نحو القضيّـة الحقيقيّـة، أي: مـن كلّ من يفرض فـي الوجـود سـواء كان موجـوداً فعـلاً أم معدومـاً، وهـذا ينحصـر مصداقـه في الولـد الأكبـر، فإنّـه الأَولى بميـراث الميّت مـن جميع مـن عداه حتّـى ممّن هو فـي طبقته فـي الإرث كالأبوين، فإنّ لـكلّ واحد منهما السـدس، وكالبنات لأنّ للذكـر مثـل حـظ الأنثييـن، وكسـائر الأولاد الذكور لمـكان اختصاصـه بالحبوة، فهو الأوفـر نصيباً مـن الكلّ.

والظاهـر منـه أنّ الأولويّـة بالميـراث بقول مطلـق إنّما هـي للطبقة الأولـى، وأمّا عداهـا فهي أَولى حيث لا توجـد الأولـى فليسـت أولويّتهـا مطلقـة، وفـي الطبقـة الأولـى الولد الأكبر هـو صاحب النصيب الأكبـر بالقياس إلى باقي أفـراد هذه الطبقة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ الولـد الأكبـر إنّمـا يكون أَولـى النـاس بميراثه حين وجـوده، وأمّا مع عدمـه فأَولى الناس بـه غيره.

والحاصـل: أنّ الولـد الأكبر ليس أَولـى الناس بالميراث مطلقـاً، بل هو أَولى مع وجـوده، والمراد الأَولى بالميـراث كائناً من كان.

وثانيـاً: أنّ المـراد بالأَولـى بالميـراث المقدّم فـي الميراث لا الأكثـر فيه، فإنّه ليـس أَولـى بـالإرث مع أنّ بعـض ذوي السـهام مـن طبقته قـد تزيـد حصتهم علـى حصته حتّـى مع الحبوة.

مثـلاً: إذا كان للميّـت أب وأم وزوج وبنت وولد تحسـب السـهام من (٣٦) سـهم، الأب والأم كلٌّ منهمـا لـه السـدس، والمجمـوع (١٢) سـهماً، والـزوج لـه الربـع، أي: (٩) سـهام، والمجمـوع (٣١) سـهم، والباقـي (١٥) سـهم، للبنت (٥) وللولـد (١٠) «للولـد مثـل حظ الأنثييـن» فالولـد له السـهام الأكثر.

فإذا فرضنا أنّ الميّت كان له ولدان فلا بدّ من تقسيم الـ (١٥) سهم الباقية على خمسة، والناتج ثلاثة، فتعطى البنت ثلاثة، وكلّ واحد من الولدين ستة، وحينئذٍ تقلّ سهامه عن سهام الزوج.

وثالثاً: أنّه لو كان المراد ذلك لكان المناسب التعبير عنه باللفظ الواضح الدال عليه، وهو «يقضي عنه أكبر أولاده»، فلماذا العدول عن ذلك إلى التعبير بعنوان كلّي بحيث يكون تطبيقه على الولد الأكبر محتاجاً إلى بيان واستدلال.

ورابعاً: أنّ حفص الراوي لم يفهم ذلك، وإلّا لما قال: «فإن كان أَولى الناس به امرأة؟»، بل قد يفهم من الجواب إمكان أن تكون المرأة أَولى بالميراث، وإنّما لا قضاء عليها.

وخامساً: أنّ لازم ما ذكر عدم وجود الأَولى بالميراث لكثير من الأموات الّذين لا أولاد ذكور لهم.

وعليه فالظاهر أنّ المراد من يكون فعلاً أَولى بميراث الميّت وإن كان غيره أَولى فيه لو وجد معه، نظير ما يقال: إنّ الميّت يصلّي عليه أقرب الناس إليه وأَولاهم به ونحوها.

الرواية الثانية: مرسلة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه؟ قال: أَولى الناس به، قلت: وإن كان أَولى الناس به امرأة؟ قال: لا، إلّا الرجال»[1]، ويجري فيها الكلام السابق.

نعم، هي غير تامّة سنداً للإرسال ولمعلّى بن محمد.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣١، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.

كما أنّ التعبير هنا «أَولى الناس به» أي: بالميّت، لا «أَولى الناس بميراثه» كما في السابقة، ومن هنا تكون المناقشة السابقة أوضح وروداً؛ لوضوح أنّ أَولى الناس بالميّت هو الأقرب إليه حين وجوده.

الرواية الثالثة: موثقة أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه، قال: يقضيه أفضل أهل بيته»[1].

إمّا بدعوى أنّ الظاهر من إضافة الأفضل إلى أهل البيت أنّ المراد الأفضليّة من هذه الحيثيّة وبهذا العنوان، أي: عنوان كونه من أهل البيت لا بلحاظ الضمائم الخارجيّة من العلم والتقوى الذي قد ينطبق على الأبعد أو الولد الصغير، ومن المعلوم أنّ الأفضل بهذا العنوان خاص بالولد الأكبر ولا يعمّ غيره حتّى الأب؛ لعدم كونه في أهل بيت الولد بل الولد من أهل بيت أبيه.

أو بدعوى أنّ المراد الأفضل من جهة الميراث، ولا ينطبق إلّا على الولد الأكبر على ما تقدّم؛ لاختصاصه بالحبوة.

ويلاحظ على الأوّل:

أوّلاً: ما تقدّم في الملاحظة الثالثة.

وثانياً: أنّ حيثيّة الاختصاص بأهل البيت ليست من الفضائل عرفاً حتّى يحمل التفضيل عليها.

وثالثاً: أنّ المراد بأهل البيت عرفاً أقارب الرجل الخاصّون به، وهو لا يختصّ بالولد الذكر الأكبر بل يشمل الأب.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

ويلاحظ على الثاني: أنّه يرد عليه ما تقدّم في الصحيحة السابقة.

الرواية الرابعة: مكاتبة الصفّار قال: «كتبت إلى الأخير عليه السلام: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيّام وله وليّان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيّام أحد الوليّين، وخمسة أيّام الآخر؟ فوقّع عليه السلام: يقضي عنه أكبر وليّيه عشرة أيّام ولاءً إن شاء الله»[١].

والموجود فيها: «أكبر وليّيه»، نعم، في الحدائق[٢] ذكر أنّ صاحب الوسائل بدّل «وليّيه» بـ «ولديه» وأنّه عنون الباب بأكبر الأولاد الذكور، وأورد المكاتبة بالنحو السابق.

لكن الموجود في الوسائل: «وليّيه» وكذا في مصادره، أي: الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار[٣].

وعلى كلّ حال، نوقش فيها:

أوّلاً: من حيث تضمّنها الولاء، ولم يقل باعتبار التوالي أحد. ودعوى حمل الولاء على المبادرة إلى تفريغ ذمّة الميّت وهي واجبة مدفوعة بعدم الدليل على وجوبها، وبأنّ الحمل على ذلك خلاف ظاهر الرواية؛ لأنّها ظاهرة في اعتبار الولاء شرطاً في صحّة الصوم.

وثانياً: أنّ السؤال عن الجواز، ولا إشكال في ثبوته حتّى للأجنبي فضلاً عن أصغر الوليّين، فلماذا خصّ الجواز بالأكبر؟

وثالثاً: أنّ السائل فرض وجود وليّين للميّت، وهذا لا يتلائم مع الاختصاص

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٢٥.

(٣) الكافي ٤ : ١٢٤، ح ٥ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢٤٧، ح ٧٣٢ / الاستبصار ٢ : ١٠٨، ح ٣٥٥.

بالولد الذكر الأكبر، والإمام عليه السلام لم يمنع من ذلك وإنّما قال: «يقضي عنه أكبر وليّيه» بل قد يفهم منه إقراره عليه حيث ذكر أنّ القضاء واجب على أكبرهما.

ومن الواضح أنّ الأكبر في حال تعدّد الولي قد لا يكون الولد الذكر كما إذا كان الولي الآخر هو الأب بناءً على ما هو الصحيح من عدم اختصاص الولي بالولد، فإنّ الولي من يتولّى إدارة الأمور ويناط به التصرف، والظاهر منه الأقرب على ما ذكر في مسألة الولاية على أحكام الميّت، نعم مع تعيينه شرعاً يتعيّن كما في الزوج بالنسبة إلى زوجته.

قال في المدارك في مبحث تغسيل الميّت: «ولا يبعد أن يراد بالأَولى بالميّت هنا أشدّ الناس به علاقةً؛ لأنّه المتبادر»[١]، وقال في مبحث الصلاة عليه: «ولو قيل إنّ المراد بالأَولى هنا أمسّ الناس بالميّت رحماً وأشدّهم به علاقةً من غير اعتبار لجانب الميراث لم يكن بعيداً»[٢].

الرواية الخامسة: مرسلة ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يموت في شهر رمضان، قال: ليس على وليّه أن يقضي عنه ما بقي من الشهر، وإن مرض فلم يصم رمضان ثمّ لم يزل مريضاً حتّى مضى رمضان وهو مريض ثمّ مات في مرضه ذلك فليس على وليّه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثمّ صحّ بعد ذلك ولم يقضه ثمّ مرض فمات فعلى وليّه أن يقضي عنه، لأنّه قد صحّ فلم يقض ووجب عليه»[٣]، وهي مجملة إذ لا يعلم المراد من الولي.

(١) مدارك الأحكام ٢ : ٦٠.

(٢) مدارك الأحكام ٤ : ١٥٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

الرواية السادسة: مرسلة الفقيه قال: قد روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهله»[1]، وهي على عكس المدّعى أدلّ.

والحاصل: أنّ إرادة خصوص الولد الذكر الأكبر في هذه الروايات خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّه لو كان هو المراد لكان المتعيّن التعبير به؛ لأنّه أوضح من هذه العناوين التي لا يفهم منها ذلك إلّا بالبيان والاستدلال، كما عبّر بذلك في نصوص الحبوة: «إذا هلك الرجل وترك ابنين فللأكبر السيف» و «إذا مات الرجل فلأكبر ولده ... الخ» و «فإن كانوا اثنين فهو لأكبرهما»، وهذا بخلاف ما إذا كان المراد كلّ من كان أَولى الناس بالميّت أو بميراثه، فإنّه عنوان عام ينطبق على الولد الأكبر في حال وجوده وعلى غيره في حال عدمه.

والتحقيق أن يقال: إنّ المعتبر سنداً من النصوص هو:

١ـ صحيحة أبي مريم، والوارد فيها: «صام عنه وليّه».

٢ـ صحيحة حفص، والوارد فيها: «أَولى الناس بميراثه».

٣ـ موثقة أبي بصير، والوارد فيها: «يقضيه أفضل أهل بيته».

٤ـ مكاتبة الصفّار، والوارد فيها: «أكبر وليّيه».

قد يقال: إنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على أنّ القضاء على الولي مثل صحيحة أبي مريم ومرسلة ابن بكير وبين صحيحة حفص كون المدار على مفاد صحيحة حفص، وهو وجوب القضاء على الأَولى بالميراث من غير النساء؛ لأنّه يفسّر المراد من الولي.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وأمّا موثق أبي بصير[١] فالنسبة بين العنوان الوارد فيه: «أفضل أهل بيته» وبين العنوان الوارد في صحيحة حفص: «أَولى الناس بميراثه» عموم من وجه كما هو واضح، وتتّفقان في مادّة الاجتماع وتختلفان في مادّتي الافتراق، كما إذا كان أفضل أهل بيته ليس أَولى الناس بميراثه وكان أَولى الناس بميراثه غيره، فالموثقة تدلّ على وجوب القضاء عليه، والصحيحة تدلّ على وجوبه على غيره.

وقد **يقال**: إنّ الجمع بينهما يكون بتقييد العنوان في أحدهما بالعنوان الآخر وهو يرجع إلى اعتبار اجتماع العنوانين في وجوب القضاء، نظير ما قيل من الجمع بين ما دلّ على وجوب القضاء عن الميّت وما دلّ على وجوب التصدّق عنه، على ما تقدّم.

وفيه: ما تقدّم أيضاً من كونه خلاف الظاهر؛ لأنّه يستلزم حمل الروايات على بيان جزء الموضوع للحكم، مضافاً إلى استلزامه حمل الروايات على الفرد النادر، مع أنّ الحمل المذكور لا قرينة عليه في قبال احتمال حمل الموثقة على الاستحباب، أي: يستحب لأفضل أهل بيته أن يقضي عنه، أو احتمال إرادة الأفضليّة في الميراث فيتّحد مع الصحيحة في المفاد.

بل يمكن أن يقال بترجيح الحمل على الاستحباب؛ لأنّ الأخير خلاف ظاهر قوله: «أفضل أهل بيته» جدّاً، كما أنّ إبقاءه على ظاهره لا يناسب الوجوب؛ لأنّه تضييق على الأفضل الذي يفترض تشجيعه على الفضيلة، ومن هنا يكون حملها على الاستحباب أقرب، على أنّ حملها على الأفضليّة في الميراث يجعلها متّحدة في المفاد مع صحيحة حفص لا منافية لها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.

وأمّا المكاتبة فلو أمكن تجاوز الإشكالين السابقين فيها فهي دالّة على إمكان أن يكون للميّت وليّان، وبذلك تكون منافية لقول المشهور، كما أنّه يمكن أن يقيّد بها الأَولى بالميراث في الروايات بالأكبر بناءً على أنّ هذا العنوان لا ينحصر مصداقه بالأكبر؛ لأنّ المراد به الأَولى بلحاظ أصل الميراث في مقابل من لا يرث، ولا يراد به الأَولى بلحاظ مقدار المال الموروث في مقابل من هو أقلّ نصيباً منه.

وعليه فالعنوان ينطبق على كلّ من يرث فعلاً وإن كان هناك تفاوت في مقدار الموروث، ومن الواضح أنّ هذا قابل للتقييد بالأكبر استناداً إلى هذه المكاتبة.

ويمكن دفع الإشكال الثاني بأنّ السؤال ليس عن جواز القضاء عن الميّت بالنسبة إلى غير الأكبر حتّى يستفاد من الجواب عدم جواز ذلك ليقال: بأنّ جوازه له ممّا لا ريب فيه، بل السؤال عن جواز أن يقضيا معاً بالتوزيع، ويفهم من الجواب عدم جواز ذلك وأنّ قضاء الجميع يجب على الأكبر، فلا يستفاد منها إلّا عدم وجوبه على أصغر الوليّين لا عدم جوازه.

وأمّا الإشكال الأوّل فيمكن دفعه بحمل الأمر بالولاء على الاستحباب ولو باعتباره مبادرة إلى الإتيان بالواجب وتفريغ ذمّة الميّت، ولا إشكال في استحبابه.

ومنه يظهر أنّه لا مانع من تقييد الأَولى بالميراث بالأكبر استناداً إلى المكاتبة، وحينئذٍ يثبت القول الآخر في المسألة، أي: أنّ الولي هو أَولى الناس بميراثه من الذكور، فإن كان واحداً وجب عليه القضاء،[1] وإن كان متعدّداً وجب على الأكبر منهم، وهذا هو المحكي عن الشيخ المفيد.

---

(١) المقنع : ٢٠١.

قال في المقنعة: «إذا مات إنسان وقد صام من شهر رمضان بعضه فإنّه ينبغي للأكبر من ولده من الرجال أن يقضي عنه بقيّة الصيام، فإن لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه أكبر أوليائه من أهله وأولاهم به»[1].

وقال في الدروس: «الولي عند الشيخ أكبر أولاده الذكور لا غير، وعند المفيد لو فقد أكبر الولد فأكبر أهله من الذكور، فإن فقدوا فالنساء، وهو ظاهر القدماء والأخبار والمختار»[2]. نعم، لا توافق على الانتقال إلى النساء؛ لدلالة صحيحة حفص وغيرها على عدم القضاء عليهنّ.

وفي المدارك: «والقول باختصاص الوجوب بالولد الأكبر للشيخ وجماعة» ثمّ نقل كلام المفيد وكلام الدروس المُتقدّمَين، وقال: «وهو غير جيّد، فإنّ صحيحة حفص بن البختري ومرسلة حمّاد بن عثمان المتقدّمتين صريحتان في اختصاص الوجوب بالرجال، نعم مقتضاهما عدم اختصاص الوجوب بالولد الأكبر، بل تعلّقه بالأَولى بالميراث من الذكور مطلقاً، وأفتى بمضمونهما ابن الجنيد وابنا بابويه وجماعة، ولا بأس به»[3].

وقال المحقّق السبزواري في كفاية الأحكام: «والوقوف على مقتضى الأخبار الحكمُ بوجوب القضاء على الولي الذكر سواء كان ولداً أم لا»[4].

وقال المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة: «والظاهر أنّه الوارث أو الذي له التصرف وأَولى الناس بميراثه ... فمع انحصار الوارث في غير الولد ولو

---

(١) المقنعة : ٣٥٣.

(٢) الدروس ١ : ٢٨٩.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ٢٢٥.

(٤) كفاية الأحكام ١ : ٢٥٨.

كان المولى وضامن الجريرة والإمام عليه السلام على الاحتمال، ظاهر الأخبار يقتضي الوجوب عليه»[1].

وبعض هذه الكلمات ظاهر أو صريح في تقديم الولد الأكبر الذكر وأنّ الانتقال إلى أكبر أوليائه من الذكور أو مطلقاً يكون بعد فقده، في حين أنّ ما ذكرناه لا يقتضي ذلك؛ لأنّ الولي حينئذٍ هو الأَولى بالميراث من الذكور ومع التعدّد فالأكبر منهم، ومن الواضح أنّ الأَولى بالميراث لا ينحصر بالولد الأكبر بناءً على ما تقدّم من أنّ المراد الأَولى بأصل الميراث لا الأَولى بلحاظ مقدار المال الموروث، بل يشمل كلّ من في طبقته، فقد يكون غيره في حال الانحصار به هو الأولى بالميراث، كما أنّه مع التعدّد قد يكون الأكبر غيره أيضاً كالأب.

نعم، ما ذكره في المدارك من تعلّق الوجوب بالأَولى بالميراث من الذكور مطلقاً، وما ذكره في الكفاية من وجوب القضاء على الولي الذكر ـ سواء كان ولداً أم لا ـ يقارب ما ذكرناه.

وعلى كلّ حال، فظاهر صحيحة حفص أنّ المراد بالولي هو أَولى الناس بأصل الميراث في مقابل من لا يرث، ومرجعه إلى الوارث في مقابل غير الوارث، ولا بدّ من تقييده بأن يكون من الذكور؛ لدلالة نفس الصحيحة وغيرها على عدم ثبوت الحكم على الإناث.

وأمّا تقييده بالأكبر فهو مبنيٌّ على شمول دليل الحجيّة لمكاتبة الصفّار وإمكان تجاوز الإشكالين المتقدّمين عنها.

وعليه فالمراد بالولي هو الوارث الذكر، فمع انحصاره يجب القضاء عليه،

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٢٧١.

ومع تعـدّده يجب على الأكبـر منهـم؛ لأنّ الصحيحـة تدلّ علـى تقديـم الأكبر فـي حال التعـدّد، بل ذلـك هو مقتضـى نفس الترجيـح به، كمـا لا يخفى.

وأمّـا إذا لـم نبـن علـى حجيّـة المكاتبـة فالولـي هـو الـوارث الذكـر، فمـع انحصـاره يجـب عليه القضاء، ومع تعدّده يجـب القضاء على كلّ واحد منهم علـى نحـو الوجـوب الكفائي، فيعاقـب الكلّ على تركه ويسـقط بفعـل البعض عـن الباقين.

وأمّا احتمال التوزيع عليهم بالنسبة فهو منفي بالمكاتبة.

والظاهر إمكان الاستناد إلى المكاتبة، كما عرفت.

وعلـى كلّ حال، فهـذه النتيجـة مخالفة للمشـهور حتماً؛ لأنّه يـرى أنّ الولد الأكبـر هو الـذي يجب عليه القضـاء وإن اختلفوا فيما إذا لم يكـن للميّت ولد مـن الرجـال، فذهـب الشـيخ وجماعة إلـى عـدم الوجوب علـى غيـره، وذهب جماعـة إلـى الانتقال إلـى أكبر أوليائـه من الذكـور أو مطلقاً.

لكـن الظاهـر عـدم تحقّـق الشـهرة علـى ذلـك بيـن القدمـاء؛ لذهـاب الصدوقيـن وابـن الجنيـد وجماعـة إلـى وجـوب القضـاء علـى أَولـى النـاس بالميـراث مـن الذكور كما تقـدّم في عبارة المـدارك، وقد ورد في الفقيـه[1] قوله: «وإذا مـات رجـل وعليـه صيـام شـهر رمضـان فعلـى وليّـه أن يقضـي عنـه ... وإذا كان للميّـت وليّـان فعلـى أكبرهما مـن الرجال أن يقضي عنـه»، ومثلها في المقنـع[2]، وهـو مختار صاحب المسـتند[3].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٥٣.

(٢) المقنع : ٢٠١.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٤٦٢.

لعذر من مرض أو سفر أو نحوهما، لا ما تركه عمداً أو أتى به وكان باطلاً من جهة التقصير في أخذ المسائل، وإن كان الأحوط قضاء جميع ما عليه وإن كان من جهة الترك عمداً(١)

ومنه يظهر أنّه لا مانع من الالتزام بأنّ الولي الذي يجب عليه القضاء عنه هو الوارث الذكر، ومع التعدّد فيجب على الأكبر منهم أو يجب على الجميع على نحو الوجوب الكفائي، فيسقط عنهم إذا قام به البعض ويأثم الجميع إذا تركه الجميع.

(١) الكلام يقع في اختصاص الحكم بوجوب القضاء بمن فاته الصوم لعذر من مرض أو سفر أو نحوهما، أو يشمل ما فات عن عمد، أو لكون صومه باطلاً لجهل ولو عن تقصير؟

قيل: إنّ ظاهر فتوى الأكثر الثاني، واستدلّ له بإطلاق جملة من الروايات، مثل: صحيحة حفص بن البختري ومكاتبة الصفّار ومرسلة حمّاد بن عثمان ومرسلة الصدوق، فإنّ مقتضى إطلاقها ولو من جهة ترك الاستفصال العموم.

ونوقش في دلالتها بأنّها محمولة على الغالب من الترك، وهو ما يكون عن عذر كما عن الشهيد في الذكرى[(١)].

وفيه: أنّ الغلبة الخارجيّة لا تمنع من الإطلاق ولا توجب تقييد المطلق، مع أنّ الغلبة غير واضحة بل ممنوعة.

---

(١) ذكرى الشيعة ٢ : ٤٤٨.

وفي الحدائق[1] تأييد الأوّل بأنّ روايات وجوب القضاء منها ما صرّح فيه بالسبب الموجب للترك من الأعذار التي هي المرض كما في صحيحة محمد بن مسلم، أو السفر كما في موثقة أبي بصير، ومنها ما هو مطلق كالروايات السابقة، ومقتضى القاعدة حمل مطلقها على مقيّدها.

وفيه: أنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يتمّ في فرض التنافي بينهما، وهذا يتحقّق في إحدى حالتين:

الأولى: ما إذا اختلفا في الحكم نفياً وإثباتاً، كما في قولك: «ينجس الماء بملاقاة النجس» و «الماء الكثير لا ينجس بملاقاة النجس».

الثانية: إذا لم يختلفا بأن كانا مثبتين ولكن استفيد منهما وحدة الحكم، كما إذا كان الحكم بنحو العموم البدلي، كما في قولك: «أعتق رقبةً» و «أعتق رقبةً مؤمنة»، فإنّ الحكم الواحد له موضوع واحد، وهو إمّا مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة، ومن هنا يحصل التنافي بينهما.

ومن الواضح أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لأنّ الدليلين مثبتان والحكم فيهما بنحو العموم الاستغراقي، فإنّ شمول الحكم في المطلقات لكلّ من يموت وعليه صيام بالاستغراق، كما أنّ شموله في المقيّدات لكلّ من يفوته الصيام بسبب المرض أو السفر بالاستغراق أيضاً، ولا منافاة بين ثبوت الحكم لجميع الأفراد وبين ثبوته لبعضهم كما لا يخفى، نظير «أكرم العالم» و «أكرم العالم العادل».

نعم، إذا كان للمقيّدات مفهوم بحيث تدلّ على نفي وجوب القضاء عنه إذا كان الفوت بلا عذر كانت منافية وتعيّن التقييد، لكنّها لا مفهوم لها؛ لأنّ

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٢٩.

الفوت بسبب المرض أو السفر وقع في كلام السائل كما في صحيحة حفص، وكذا في مرسلة ابن بكير؛ لأنّ السؤال وإن كان عن رجل يموت في شهر رمضان لكن الظاهر منه ومن جواب الإمام عليه السلام أنّه فاته صوم بعض الشهر وهي الأيّام السابقة على موته، وتركها يكون عادةً بسبب المرض، فلاحظ.

ومنه يظهر أنّ الأقرب بحسب الأدلّة التعميم.

نعم، قد يقال: إنّ المناسبات الارتكازيّة لا تساعد على ذلك، أي: على اهتمام الشارع بمن تعمّد الترك بحيث يلزم الولي المتديّن بتفريغ ذمّته مع ما في ذلك من المشقّة والعُسر، وهذا قد يوجب انصراف النصوص سؤالاً وجواباً إلى ما إذا كان الميّت في مقام الأداء، ولا أقلّ من كون ذلك موجباً لخروج هذا الفرض عن المتيقّن من الإطلاق.

بل من البعيد جدّاً عدم الابتلاء في عصور المعصومين عليهم السلام بمن يكثر منه الترك العمدي، ولو كان البناء على الاهتمام بأمره لوقع السؤال عن ذلك وعن فروعه بل الهرج والمرج، فعدم التعرّض لذلك في النصوص يشرف بنا على القطع بعدم العموم.

ويظهر من بعض المحشّين على المتن استثناء صورة كون الترك على وجه العصيان والطغيان لا مطلق الترك العمدي ولو كان من باب التسامح، ولعلّه للوجه المذكور.

وعلى كلّ حال، يمكن التأمّل فيما ذكر بعد الالتفات إلى أنّ إلزام الولد بالقضاء عن أبيه لعلّه من باب أداء بعض حقوقه التي لا ترتفع بتركه الصوم عمداً إذا قلنا بوجوب القضاء على الولد الأكبر، ولعلّه في مقابل الانتفاع من أمواله بالإرث بناءً على ما استقربناه من وجوب القضاء على الوارث الذكر، فلا مناسبات تمنع من التعميم.

نعم، يشترط في وجوب قضاء ما فات بالمرض أن يكون قد تمكن في حال حياته من القضاء وأهمل وإلّا فلا يجب؛ لسقوط القضاء حينئذٍ كما عرفت سابقاً(١) ولا فرق في الميّت بين الأب والأم على الأقوى(٢)

---

(١) لا إشكال في أنّ وجوب القضاء عن الميّت متفرّع على وجوبه على الميّت نفسه بأن يكون قادراً على القضاء، فإنّه يجب عليه قضاء ما فاته، فإذا لم يقضه وجب على وليّه القضاء عنه، وأمّا إذا لم يتمكن من القضاء ومات فلا يجب عليه شيء، فلا يجب القضاء عنه.

ويدلّ على ذلك بعض النصوص المتقدّمة، مثل صحيحة محمد بن مسلم[1] وصحيحته الأخرى[2] وموثقة سماعة[3] وصحيحة أبي بصير[4] وغيرها، ويفهم منها أنّ قدرة الميّت على القضاء وإهماله شرط في وجوب القضاء عنه على وليّه، هذا في غير السفر من الأعذار.

وأمّا السفر فقد تقدّم الكلام في إلحاقه بسائر الأعذار حتّى لا يجب القضاء عنه وعدم إلحاقه حتّى يجب، فراجع.

(٢) الكلام في ذلك إنّما يتّجه على الرأي المنسوب إلى المشهور من وجوب القضاء على أكبر الأولاد الذكور، فإنّه يقع البحث حينئذٍ عن اختصاص الميّت الذي يقضى عنه بالأب أو يشمل الأم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٢.

وأمّـا إذا قلنـا بوجـوب القضـاء علـى أَولى النـاس بميراثـه ومع التعـدّد فعلى الأكبـر منهـم فالبحث حينئذٍ ينبغـي أن يقع عن اختصـاص الميّـت بالرجل أو شـموله للأنثى لا عـن اختصاصه بـالأب أو شـموله للأم.

وعلـى كلّ حـال، فقـد اسـتدلّ علـى التعميم ـ بالرغـم مـن كـون مـورد النصـوص الرجل ـ بعـدّة روايـات، مثـل: صحيحـة أبـي حمـزة[1] وصحيحـة محمـد بـن مسـلم[2] حيث دلّتا علـى القضـاء عنها فيمـا إذا كان العذر السـفر، ومثـل موثقـة أبي بصيـر[3] بتقريب أنّ الإمـام عليه السلام علّل عدم القضـاء عنها بعدم وجـوب القضـاء عليهـا لا بكونهـا امـرأة ممّـا يفهـم منـه أنّـه لـو وجـب القضـاء عليها ـ كمـا إذا تمكنـت مـن القضـاء ولـم تقض ـ وجـب القضـاء عنهـا.

ويلاحـظ عليـه: أنّ المسـتفاد مـن موثقة أبي بصيـر عدم مشـروعيّة القضاء عنهـا إذا لـم تكـن مكلّفـة بالقضـاء كمـا إذا ماتـت فـي مرضهـا، ومنه يفهـم أنّ قولـه عليه السلام فـي صحيحة أبـي حمـزة وصحيحـة محمد بن مسـلم: «أمّـا الطمث والمـرض فـلا» فيمـا إذا ماتـت فـي مرضهـا يـراد بـه نفـي المشـروعيّة، وهـذا قرينـة علـى أنّ قوله عليه السلام فيهما: «وأمّا السـفر فنعـم» يراد به إثبات المشـروعيّة باعتبـار أنّهـا تتمكـن مـن القضـاء وإن كانـت مسـافرة بـأن ترجـع إلـى وطنهـا، فليـس للروايتيـن نظر إلى وجـوب القضاء عنهـا ولا إلى كونـه ثابتاً علـى الولي.

ويؤيّد ذلك قوله: «هل يُقضى عنها»، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٤، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٤.

نعم، قد يقال: يصعب فرض السؤال عن المشروعيّة؛ لوضوحها باعتبار الاتّفاق على الاستحباب، فلا بدّ أن يكون السؤال عن الوجوب وكذا الجواب.

وفيه: أنّ وضوح المشروعيّة عند السائل لا قرينة عليه، ومجرّد اتّفاق العلماء على الاستحباب لا يستلزم ذلك، كما لا يخفى.

وأمّا الموثقة فما تدلّ عليه هو وجوب القضاء عنها إذا برئت من مرضها، لكن وجوب القضاء إنّما هو على الوصي حيث فرض وصيّة المرأة بذلك، فلا تدلّ على وجوب القضاء على الولي إذا لم تكن وصيّة الذي هو محل الكلام.

وقد يستدلّ على التعميم بقاعدة الاشتراك.

وفيه: أنّ القاعدة تقتضي إلحاق النساء بالرجال في الأحكام التكليفيّة الموجّهة إليهم المخاطبين بها، كما إذا قيل: «يجب على الرجل كذا ويحرم عليه كذا»، ولا تشمل ما إذا كان الرجل موضوعاً لحكم متعلّق بشخص آخر، كما إذا قيل: «يجوز الاقتداء بالرجل» أو «يجب التحاكم إلى القاضي الرجل» ونحو ذلك، فإنّه لا مجال للتعدّي إلى المرأة؛ لأنّ جواز الاقتداء ليس حكماً ثابتاً للرجل بل وقع الرجل موضعاً له، فالتعدّي يكون من باب إسراء الحكم الثابت لموضوع إلى موضوع آخر وهو غير جائز، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ وجوب القضاء على الولي موضوعه الرجل الذي فاته الصيام.

وقد يستدلّ عليه أيضاً بإلغاء خصوصيّة الرجل في النصوص، فيتعدّى إلى المرأة فيقضى عنها.

وفيه: أنّه لا مجال للقطع بعدم الخصوصيّة كما هو واضح، خصوصاً بعد تصريح هذه النصوص باختصاص من يُقضى عنه بالرجل وعدم

وكذا لا فرق بين ما إذا ترك الميّت ما يمكن التصدّق به عنه وعدمه، وإن كان الأحوط في الأوّل الصدقة عنه برضاء الوارث مع القضاء(١)، والمراد بالولي هو الولد الأكبر وإن كان طفلاً أو مجنوناً حين الموت، بل وإن كان حملاً(٢).

شموله للمرأة، فاحتمال اختصاص من يُقضى عنه بالرجل ـ كما هو مورد النصوص ـ لا يمكن الجزم بعدمه.

كما لا مجال لاستظهار عدم الخصوصيّة؛ إذ لا قرينة ولا شاهد على ذلك في مثل هذا الحكم المخالف للقواعد.

وتبيّن ممّ تقدّم: أنّ الصحيح ـ خلافاً للماتن ـ الاختصاص بالرجل كما ذكر في سائر النصوص؛ لعدم الدليل على التعدّي.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك وتبيّن صحّة ما ذهب إليه الماتن، فراجع.

(٢) لإطلاق قوله عليه السلام: «أَولى الناس بميراثه» ونحوه، فإنّه يصدق على الطفل والمجنون وكذا على الحمل، نعم يكون الوجوب عليهم مراعى بتحقّق شرائط البلوغ.

وعن الشهيد في الذكرى[1] اشتراط كمال الولي حال الوفاة لرفع القلم عن الصبي والمجنون.

ويمكن النقض عليه بالنائم والغافل والجاهل بالموت، فإنّهم يشتركون مع الصبي والمجنون في عدم التكليف حال الوفاة.

---

(١) ذكرى الشيعة ٢ : ٤٤٩.

مسألة ٢٠: لو لم يكن للميّت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة، وإن كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه(١).

مسألة ٢١: لو تعدّد الولي اشتركا(٢)

والحلّ أنّه بعد إطلاق الدليل وشموله لهما فلا بدّ من الالتزام بثبوت القضاء عليهما وإن كان الوجوب بحيث لا يكون فعليّاً إلّا بعد البلوغ والعقل، وهذا لا ينافي أدلّة رفع القلم، فتأمّل.

ثمّ إنّ الشهيد في الذكرى احتمل ثبوت الوجوب عليه بعد البلوغ، وجعله مبنيّاً على ثبوت الحبوة لغير البالغ وكونها تلازم ثبوت القضاء.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام مبنيٌّ على كون الولي الذي يجب عليه القضاء هو الولد الأكبر، وقد عرفت أنّ الصحيح كونه الأَولى بالميراث، فالقضاء لا يدور مدار الحبوة وعدمها كما ذكر.

(١) ما ذكره مبنيٌّ على القول باختصاص الحكم بالولد الأكبر، وأمّا بناءً على المختار فلا وجه لسقوط الحكم؛ لأنّ من يجب عليه القضاء هو الأَولى بالميراث، فمع عدم الولد يجب على أكبر الورثة مع التعدّد.

(٢) قد يقال: إنّ الولي الذي يجب عليه القضاء عند الماتن هو الولد الذكر الأكبر، وهو لا يمكن فيه فرض التعدّد؛ لأنّ الأكبر لا يصدق إلّا على فرد واحد.

والجواب: أنّ مرادهم من الولد الأكبر من لا يوجد من هو أكبر منه، وهذا يشمل الواحد والمتعدّد فيما إذا كانوا متساويين في السن حقيقةً، كما إذا ولدا من زوجتين في آن واحد أو عرفاً كالتوأم.

ويتّضح ذلك بعد الالتفات إلى أنّ عنوان الولد الأكبر لم يرد في نصوص المسألة، وإنّما الوارد عنوان: «أَولى الناس بميراثه» وقد ادّعي أنّه لا ينطبق إلّا على الولد الأكبر لأنّه صاحب النصيب الأكبر من الميراث، ومن الواضح أنّ هذا يمكن فيه التعدّد، كما إذا كان الولدان متساويين في السن، فإنّ نصيب كلّ واحد منهما يساوي نصيب الآخر ويزيد على نصيب باقي الورثة.

وعلى كلّ حال، إذا فرض التعدّد فهل يجب القضاء على الجميع على نحو الاشتراك والتوزيع، أو يجب الجميع على الجميع على نحو الوجوب الكفائي، أو يجب على واحد معيّن يعيّن بالقرعة، أو لا يجب؟

ذهب الأكثر إلى الأوّل كما قيل[1]؛ لأنّ الفائت إذا كان متعدّداً ووجب على المتعدّد قضاؤه كان ظاهره التشريك والتوزيع.

وقد يقال بالثاني لأنّ التوزيع لا يتمّ فيما لو كان الفائت يوماً واحداً أو كان متعدّداً له كسر كالتسعة، فإنّ اليوم الواحد لا يقبل القسمة والتوزيع فلا محالة يكون وجوب صومه على المتعدّد على نحو الوجوب الكفائي، وإذا كان كفائيّاً في هذه الموارد فليكن في الجميع كذلك.

وأمّا الثالث فلعلّه لكون القرعة لكلّ أمر مشكل.

ويلاحظ على الأخير: أنّ الرجوع إلى القرعة إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك واقع مجهول عندنا كما في الشاة الموطوئة إذا اختلطت بغيرها، والمقام ليس كذلك؛ إذ لم يكن واحد من هؤلاء الأولياء مأموراً بالقضاء واقعاً واشتبه مع الباقين حتّى يعيّن بالقرعة، بل هو مردّد ولا تعيّن له في الواقع ومثله لا تشمله أدلّة القرعة.

---

(١) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري) : ٢٢٠.

وعليه فالأمر يدور بين الاحتمالين الأوّلين.

استدلّ الشيخ الأنصاري[1] على الأوّل بأنّ دليل وجوب القضاء لمّا كان مجملاً لا يصلح لتعيين أحد الاحتمالين كان المرجع حينئذٍ الأصل، وهو يقتضي التوزيع؛ لأنّ نصف ما في ذمّة الميّت واجب على كلٍّ من الأخوين حتماً سواء كان الوجوب كفائيّاً أو على سبيل التوزيع، فيكون هو المتيقّن والزائد عليه المشكوك ينفى بالأصل.

ويظهر من الماتن في كتاب الصلاة التفصيل بين ما إذا كان المورد قابلاً للقسمة والتوزيع وبين ما إذا لم يكن قابلاً لذلك، والتزم بالاشتراك في الأوّل وبالوجوب الكفائي في الثاني.

وقد يستدلّ للأوّل بأنّ الظاهر من الأمر بالمتعدّد على المتعدّدين وجوب التوزيع بحيث لو امتنع أحدهما عن الإتيان بحصته لم يكن على الآخر شيء غير حصته.

لكن الظاهر وفاقاً لكثير من المحقّقين المتأخرين الوجوب الكفائي من دون فرق بين ما يقبل التوزيع وما لا يقبله؛ وذلك لأنّ المستفاد من صحيحة حفص وغيرها من نصوص الباب أنّ ما يجب قضاؤه على الولي هو ما فات الميّت من الصيام، فإذا كان الفائت متعدّداً كان هو ما يجب قضاؤه على الولي سواء كان قابلاً للتقسيط أو لم يكن قابلاً له.

وحينئذٍ إذا كان الولي واحداً توجّه إليه خطاب: «يقضي عنه أَولى الناس بميراثه» فيجب عليه قضاء تمام ما فاته، وهكذا الحال إذا كان متعدّداً، بمعنى أنّ الخطاب بقضاء ما فات الميّت يتوجّه إلى كلّ واحد منهم باعتباره

---

(١) المصدر السابق.

وليّاً وأَولى الناس بميراثه، فإذا فاته صيام عشرة أيّام أو تسعة كان الواجب على أَولى الناس بميراثه قضاء تمام ما فاته، وحيث إنّه متعدّد بالفرض ثبت هذا الواجب على كلّ واحد منهم باعتباره أَولى الناس بميراثه، وهذا معناه الوجوب الكفائي؛ لأنّ وجوب المتعدّد على الطبيعي الصادق على الواحد والمتعدّد يستلزم الوجوب الكفائي في حال التعدّد؛ إذ لا يحتمل الوجوب العيني مع التعدّد؛ لأنّ الفائتة الواحدة لا توجب إلّا قضاءً واحداً لا أكثر.

بل قد يقال: إنّ الواجب في المقام غير قابل للتعدّد؛ لأنّ الواجب هو تفريغ ذمّة الميّت عمّا اشتغلت به وهو أمر واحد غير متعدّد بذاته وإن كان يقبل التعدّد بلحاظ متعلّق التفريغ، أي: ما اشتغلت به الذمّة، وإذا كان الواجب واحداً وخوطب المتعدّد بوجوبه كان ظاهراً في الوجوب الكفائي، ولا مجال حينئذٍ للتقسيط لعدم تعدّد الواجب.

والحاصل: أنّ الواجب هو تفريغ ذمّة الميّت عمّا اشتغلت به كما هو ظاهر الأمر بالقضاء، وهو لا يتعدّد بتعدّد ما اشتغلت به وإنّما هو تفريغ واحد لما اشتغلت به الذمّة وإن كان متعدّداً.

ومنه يظهر أنّ التقسيط خلاف ظاهر الأدلّة في المقام؛ لأنّ مقتضاه أنّ كلّ واحد منهما لا يجب عليه إلّا الإتيان بحصته ولا يجب عليه ما زاد عليها فيما لو امتنع الآخر من ذلك، وقد عرفت أنّ ظاهر الدليل يقتضي وجوب الجميع على كلّ واحد منهما بنحو الكفاية.

ويؤيّد ذلك ما عرفت من عدم إمكان الالتزام بالتقسيط فيما لا يقبل التقسيط، وهذا يجعل الالتزام بالتقسيط فيما يقبل التقسيط في غاية الصعوبة؛ لأنّ الدليل واحد في الجميع وهو ظاهر فيه بنحو واحد، فكيف يفهم منه التقسيط فيما يقبل التقسيم والوجوب الكفائي فيما لا يقبله؟

وإن تحمَّل أحدهما كفى عن الآخر(١)، كما أنّه لو تبرّع أجنبي سقط عن الولي(٢).

---

(١) لأنّه إذا جاء أحد الوليّين بتمام ما فات الميّت حصل المطلوب وانتفى الموضوع، فلا مجال لعدم الكفاية.

(٢) استدلّوا على جواز القضاء عن الميّت تبرّعاً بإطلاق ما دلّ على مشروعيّة العبادة عن الأموات، وهي روايات كثيرة جمعها صاحب الوسائل في الباب الثاني عشر من أبواب قضاء الصلوات، وقد نقل معظمها عن كتاب غياث سلطان الورى لسكان الثرى للسيد ابن طاووس.

ومعظم هذه الروايات تشمل محل الكلام، أي: قضاء غير الولي ما فات الميّت من الصلاة والصيام، وتدلّ على جوازه ومشروعيّته إمّا بالإطلاق أو لكونه مورداً لها، مثل الحديث الخامس، والتاسع، والحادي عشر، والخامس عشر، والتاسع عشر، والعشرين، والحادي والعشرين، والثالث والعشرين، والسابع والعشرين.

هذا مضافاً إلى عدم الخلاف في المشروعيّة والجواز كما يظهر من اختلافهم في مشروعيّة القضاء عنه لمجرّد احتمال أنّ عليه قضاء أو إذا علم أن ليس عليه قضاء، وبذلك يثبت صحّة التبرّع من غير الولي في محل الكلام.

ومن الواضح أنّ المشروعيّة والصحّة هنا تلازم تفريغ ذمّة الميّت عمّا اشتغلت به؛ إذ لا معنى عرفاً لمشروعيّة أن يقضى عن الميّت ما فاته من الصلاة والصيام إلّا بافتراض فراغ ذمّته بذلك وإلّا تكون لغواً وبلا فائدة، مع

أنّ ظاهر النصوص المذكورة الدالّة على صحّة ومشروعيّة النيابة كون النائب يفعل ما اشتغلت به ذمّة المنوب عنه كفعل المنوب عنه نفسه، فإذا حكم بصحّة فعل النائب فلازمه فراغ ذمّة المنوب عنه.

وحينئذٍ إذا فرغت ذمّة الميّت بأداء المتبرّع فلا بدّ من سقوط القضاء عن الولي لانتفاء الموضوع؛ لأنّ الواجب على الولي في الحقيقة تفريغ ذمّة الميّت ممّا اشتغلت به، فإذا حصل بفعل المتبرّع امتنع بقاء الوجوب على الولي.

والحاصل: أنّ وجوب القضاء على الولي كما هو مشروط باشتغال ذمّة الميّت به حدوثاً ـ وإلّا لم يجب على الولي القضاء عنه على ما تقدّم ـ كذلك وجوبه عليه بقاءً فإنّه مشروط باشتغال ذمّة الميّت به أيضاً، وقد عرفت أنّ أداء المتبرّع يوجب تفريغ ذمّة الميّت.

نعم، ذهب النراقي في مستنده إلى عدم السقوط عن الولي بتبرّع الغير ولا باستئجاره أو وصيّة الميّت بالاستئجار حتّى إذا قيل بفراغ ذمّة الميّت بفعل الغير، وقال: «ما أرى مانعاً من قضاء متعدّد عن واحد، ولا ضير في أن تشتغل ذمّة أحد بشيء ويجوز لمائة أداؤه عنه»[1]، وقد وافق بذلك الحلّي في السرائر والعلّامة في المنتهى والشهيد في الذكرى وصاحب الحدائق[2]، فإنّ المحكي عنهم عدم سقوط القضاء عن الولي، بل قد يستفاد من النراقي في المستند عدم سقوطه عن الميّت، أي: عدم فراغ ذمّة الميّت بفعل المتبرّع.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٤٦٥.

(٢) السرائر ١ : ٣٩٩ / منتهى المطلب ٩ : ٣٢٦ / ذكرى الشيعة ٢ : ٤٤٩ / الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٢٧.

أقـول: أمّا عدم سـقوطه عـن الميّـت فقد اسـتدلّ عليه فـي المسـتند[١] بأنّ وجوبـه عينـاً على الولي ينافي السـقوط بفعـل الغير، ولـو كان كذلك لما وجب قضـاء على ولـيّ أبداً، بل يكون واجباً عليه وعلى سـائر النـاس تخييراً ويكون واجبـاً كفائيّاً، وهـم لا يقولون به.

ومـراده أنّ تفريـغ ذمّـة الميّت وسـقوط القضاء عنه بفعـل المتبـرّع يعني أنّ تفريـغ ذمّـة الميّت واجـب كفائي يتحقّق بفعـل الولي وبفعل غيـره، وهذا ينافي وجوبـه عينـاً على الولـي، فلا بدّ مـن الالتزام بعـدم حصوله بفعـل المتبرّع.

وفيـه: عـدم المنافـاة كما فـي أداء الدين، فإنّه يجـب عيناً علـى المدين ولا ينافـي ذلك جواز التبـرّع بأدائه ويسـقط عـن المدين بذلك.

والوجـه فـي ذلـك: هـو أنّـه بعد فـرض جـواز النيابـة وقيـام الغيـر بـه تبرّعاً واقتضـاء ذلـك تفريـغ ذمّـة الميّت على مـا تقدّم يفهـم منه كـون الوجوب على الولـي والمدين في المثال مشـروطاً بعدم قيام الغير به، ولا يكـون واجباً كفائيّاً؛ لوضـوح عدم وجوبـه على الغيـر كفايةً.

وأمّا عدم سـقوطه عن الولي فقد اسـتدلّ له ـ كما فـي المنتهى والمدارك[٢] ـ بأنّ الوجـوب تعلّق بالولي، وسـقوطه بفعل الغير يحتاج إلى دليل، ولا اسـتبعاد فـي بقائه على ذمّة الولي وإن سـقط عن الميّـت بفعل الغير.

والصحيـح: أنّ المسـتفاد مـن الأدلّة هـو أنّ المطلوب مـن الولـي تفريغ ذمّة الميّت ممّا اشـتغلت به لا خصوص مباشـرته له، فإذا حصـل تفريغ ذمّته بفعل المتبـرّع علـى ما تقدّم فـلا وجوب على الولـي؛ لانتفاء موضوعـه؛ لأنّ موضوعه

---

(١) مستند الشيعة ٧ : ٣٤٠.

(٢) منتهى المطلب ٩ : ٣٢٦ / مدارك الأحكام ٦ : ٢٢٧.

مسألة ٢٢: يجوز للولي أن يستأجر من يصوم عن الميّت وأن يأتي به مباشرةً(١)

الميّت الذي عليه صلاة أو صيام كما ورد في بعض النصوص، ومن الواضح أنّ هذا الميّت بعد فعل المتبرّع ليس عليه ذلك.

ومنه يظهر عدم صحّة قياس ما نحن فيه بالصلاة عن الولي الحيّ؛ وذلك لأنّ الكلام ليس في النيابة التبرّعيّة عن الولي بل في النيابة عن الميّت، وعدم السقوط في الأولى ـ الذي لا إشكال فيه ـ لا يلازم عدم السقوط في الثانية.

(١) لا يخفى أنّ البحث عن جواز الاستئجار في المقام يبتني على ما تقدّم من جواز النيابة عن الغير في العبادة وصحّة فعل النائب بحيث يترتّب عليه تفريغ ذمّة المنوب عنه، فإنّه بعد البناء على صحّة النيابة ومشروعيّتها لا بدّ من الالتزام بجواز وصحّة الاستئجار في المقام عملاً بإطلاق أدلّة صحّة الإجارة ووجوب الوفاء بالعقود؛ لأنّ عمل النائب في المقام كسائر الأعمال الأخرى الصالحة للوقوع مورد عقد الإجارة، فكما يصحّ الاستئجار على نقل البضاعة وحرث الأرض ـ مثلاً ـ كذلك يصحّ على النيابة في العبادة.

وأمّا جواز النيابة فقد عرفت قيام الأدلّة الكثيرة على جوازها عن الميّت في العبادات وغيرها.

والحاصل: أنّ أدلّة جواز النيابة وصحّة التبرّع عن الميّت من غير الولي مع عمومات أدلّة صحّة الإجارة على كلّ عمل مشروع وسائغ تكفي لإثبات جواز الاستئجار في المقام وبالتالي تفريغ ذمّة الميّت وسقوط الوجوب عن الولي.

وإذا استأجر ولم يأت به المؤجر أو أتى به باطلاً لم يسقط عن الولي(١).

مسألة ٢٣: إذا شكّ الولي في اشتغال ذمّة الميّت وعدمه لم يجب عليه شيء، ولو علم به إجمالاً وتردّد بين الأقل والأكثر جاز له الاقتصار على الأقل(٢).

---

(١) لما عرفت من أنّ الواجب على الولي تفريغ ذمّة الميّت، ولا يسقط عنه إلّا بتحقّق هذا التفريغ خارجاً، فإذا لم يتحقّق بالاستئجار إمّا لعدم قيام المؤجر بالنيابة أو لأنّه جاء به باطلاً فلا وجه لسقوطه عن الولي.

وقد تبيّن ممّا ذكرناه في أصل المسألة أنّ جواز الاستئجار إنّما هو باعتباره طريقاً إلى تفريغ ذمّة الميّت ولا خصوصيّة له إلّا ذلك.

(٢) في هذه المسألة فرعان:

الأوّل: ما إذا كان أصل اشتغال ذمّة الميّت مشكوكاً فلا علم للولي بذلك.

الثاني: ما إذا كان معلوماً للولي إجمالاً بأن كان مردّداً بين الأقل والأكثر.

أمّا الفرع الأوّل فما ذكر في المتن واضح؛ لأنّ الشك في الوجوب من جهة الشك في تحقّق موضوعه سواء كان الفوت أو الإفطار أو أيّ عنوان آخر أُخذ في الأدلّة ورتّب عليه وجوب القضاء مثل الأكل والشرب والجماع، والمرجع حينئذٍ البراءة، ومن الواضح أنّه مع جريان البراءة لنفي وجوب القضاء على الميّت لا مجال لوجوبه على الولي؛ لما تقدّم من أنّ وجوب النيابة عليه منوط باشتغال ذمّة الميّت بالقضاء، والبراءة تنفي اشتغال ذمّته.

وبعبارة أخرى: أنّ وجوب القضاء على الولي يتوقف على اشتغال ذمّة

الميّت به كما تقدّم، وحينئذٍ يكون شك الولي في اشتغال ذمّة الميّت موجباً لشكه في وجوب القضاء على نفسه، والمرجع فيه البراءة.

وهذا البيان أولى من الأوّل؛ لأنّ البراءة فيه يجريها الولي لنفي وجوب القضاء على الميّت أوّلاً ثمّ نفيه عنه، في حين أنّ البيان الأخير يجريها الولي مباشرة لنفي وجوب القضاء عليه باعتباره شاكّاً في وجوب القضاء على الميّت.

والأولويّة تنشأ من أنّ البراءة أصل يجريه المكلّف عندما يشك في توجّه التكليف إليه، ولا معنى لإجرائها عند الشك في توجّه التكليف إلى الغير؛ لأنّ موضوعها الشك الفعلي، فإذا حصل للمكلّف أمكنه إجراء البراءة وإلّا فلا يمكنه ذلك. نعم، يمكن للغير إجراء البراءة إذا حصل له الشك في التكليف.

ومنه يظهر أنّه لا مجال لإجراء البراءة في المقام لنفي وجوب القضاء عن الميّت لا من نفس الميّت لعدم فرض شكه في التكليف ولا من الولي لما تقدّم، وإنّما الصحيح إجراؤها من الولي لنفي وجوب القضاء عليه لكونه شاكّاً في وجوب القضاء على الميّت، أو يقال بإجراء استصحاب عدم اشتغال ذمّة الميّت عند الشك فيه.

ثمّ إنّه قد يقال: ـ كما في المستمسك[1] ـ إنّ أصالة البراءة محكومة لأصالة عدم إتيان الميّت بالأداء عند تمكنه، ويترتّب عليها شرعاً وجوب القضاء عليه واشتغال ذمّة الميّت بالقضاء. والوجه في الحكومة هو أنّ الشك في وجوب القضاء على الميّت ينشأ من الشك في إتيانه بالواجب

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥١٢.

أداءً وعدمه والأصل عدمه، فيكون حاكماً على البراءة.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال بهذا التقريب ناظر إلى البيان الأوّل لتقريب جريان البراءة؛ لأنّ البراءة عن وجوب القضاء على الميّت تكون محكومة لاستصحاب عدم إتيانه بالواجب أداءً فيثبت أثره الشرعي وهو وجوب القضاء على الميّت، فيرتفع بذلك موضوع البراءة، أي: الشك في وجوب القضاء عليه.

ويمكن تقريبه بناءً على البيان الثاني أيضاً غاية الأمر أنّ البراءة عن وجوب القضاء على الولي تكون محكومة لهذا الاستصحاب بالواسطة، بمعنى أنّ الاستصحاب يثبت به وجوب القضاء على الميّت واشتغال ذمّته به، والمفروض عدم إتيانه بالقضاء فيثبت وجوب القضاء على الولي لترتّبه على ذلك كما تقدّم، وبذلك يرتفع موضوع البراءة، أي: الشك في وجوب القضاء على الولي.

ونفس الكلام يقال بالنسبة إلى استصحاب عدم الاشتغال، فإنّه محكوم أيضاً لاستصحاب عدم الإتيان بالواجب أداءً.

ويلاحظ على هذا الإشكال: أنّ هناك أمرين يجريان في المقام ويقدّمان على الاستصحاب:

الأوّل: قاعدة الفراغ والحيلولة، والشك بعد الوقت التي تقتضي عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت بناءً على عدم اختصاصها بالصلاة، وجريانها في جميع المؤقتات عند الشك في إتيانها في وقتها بعد خروجه.

الثاني: أصالة الصحّة في فعل الميّت إذا كان الشك في اشتغال ذمّته من جهة الشك في تركه الواجب أداءً، ولا شك في تقدّم هذين الأمرين

على استصحاب عدم إتيان الميّت بالواجب، إمّا لأنّ كلّاً منهما قاعدة عقلائيّة جرت عليها سيرة العقلاء، وإمّا لأنّ المستفاد من أدلّتهما كونهما من الأمارات.

ولا يخفى أنّ اشتغال ذمّة الميّت بالقضاء تارةً يكون من جهة ترك الواجب في وقته، وأخرى من جهة الإخلال بما هو معتبر فيه مع الإتيان به.

وحينئذٍ إذا كان الشك في اشتغال ذمّته من جهة الشك في تركه الواجب جرت قاعدة الحيلولة، وإذا كان من جهة الشك في الإتيان به باطلاً جرت أصالة الصحّة.

وذكر السيد الخوئي قدس سره[1] أنّ القاعدتين تختصان بما إذا كان الأمر محرزاً وكان الشك في مرحلة الامتثال، أي: أنّه هل امتثل في وقته أو لا، أو هل أنّ امتثاله كان صحيحاً أو فاسداً فتجري قاعدة الحيلولة في الأوّل وقاعدة الصحّة في الثاني.

وأمّا إذا كان الأمر مشكوكاً من أصله فلا مجال لجريان شيء من القاعدتين؛ لأنّ صحّة العبادة التي يراد إثباتها بهاتين القاعدتين تتوقف على أمرين: صدور الأمر من المولى، وتطبيق المأمور به على المأتيّ به، ولا يمكن إحراز صدور الأمر من المولى بشيء من القاعدتين؛ لأنّ مفاد أصالة الصحّة البناء على وقوع الفعل تامّاً من حيث الأجزاء والشرائط، ومفاد قاعدة الحيلولة البناء على الإتيان بالفعل المأمور به إذا شك في ذلك بعد خروج الوقت.

ومن الواضح أنّ هذا يفترض وجود الأمر من المولى بالفعل، ويكون الشك في امتثاله وعدمه أو في امتثاله صحيحاً أو لا، ومن هنا لا يمكن

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٧٠.

إثبـات صحّة العبـادة بهاتين القاعدتيـن عندما لا يكـون الأمر بالعبـادة محرزاً؛ لمـا عرفـت من أنّ هـذه القواعـد لا يحرز بهـا الأمر الشـرعي بالعبـادة، بل يحرز بهـا الإتيـان بالمأمور بـه شـرعاً أو الإتيان بـه صحيحاً على تقدير إحـراز الأمر.

ولـذا لـو اغتسـل أحـد للجنابـة وشـك فـي أنّـه كان جنباً ليصـحّ غُسـله أو لا حتّـى لا يصـحّ، فـلا مجـال للحكـم بصحّتـه اسـتناداً إلـى قاعـدة مـن هـذه القواعـد.

أقـول: مـن الواضح أنّ المقـام ليس من هـذا القبيل؛ لأنّ الـكلام في جريان اسـتصحاب عدم إتيـان الميّـت بالواجب وذكرت هـذه القواعد لإثبـات الإتيان بـه، وإذا كان الشـك فـي إتيـان الميّـت بالواجـب وعدمه أو الشـك فـي إتيانه صحيحـاً وعدمـه فهـذا يسـتبطن افتـراض وجـود الأمر الشـرعي فيمكـن إجراء هـذه القواعد.

نعـم، قد يستشـكل فـي جريـان قاعـدة الحيلولـة فـي المقـام؛ لاختصاصها بعمـل المكلّـف نفسـه ولا تشـمل عمـل الغير، فـإذا شـك المكلّف بعـد خروج الوقـت فـي أنّـه هـل جـاء بالصـلاة ـ مثـلاً ـ فـي وقتهـا أو لا، أو هـل جـاء بها صحيحـة أو لا أمكـن إثبـات الإتيـان بهـا صحيحـةً بقاعـدة الحيلولـة، وأمّـا إذا شـك فـي أنّ الغير هل جـاء بها فـي وقتها أو لا وكان الشـك بعد خـروج الوقت فلا تجـري هذه القاعدة لإثبـات إتيان الغيـر بالعبادة، والمقام من هـذا القبيل.

والوجـه فـي الاختصـاص أنّ هـذه القاعـدة ونظائرهـا مثـل قاعـدة الفـراغ والتجـاوز ـ إذا قلنـا بتعدّدهـا ـ ثابتـة بنكتـة الأذكريّـة أو نكتـة غلبـة الإتيـان بالواجـب فـي وقتـه، ومـن الواضـح أنّ هـذه النـكات لا تتـمّ فـي مـوارد الغفلـة وعـدم الالتفات، ولذا اشـترط في جريانهـا الالتفات أو احتمالـه، وهذا لا يمكن

إحـرازه في حـق الغير عـادةً وإنّما يحـرزه المكلّف في حق نفسـه، هـذا مضافاً إلـى احتمـال اختصاص القاعـدة بباب الصلاة وعدم شـمولها للمقـام كما ذكره جماعة.

وهـذا بخلاف أصالـة الصحّة، فـإنّ موضوعها عمل الغير، وهـي ثابتة بنكتة حمـل عمـل الغيـر علـى الصحّـة، فإذا شـك فـي إتيانـه بالواجـب فـي وقته أو علـم بإتيانه به وشـك في صحّته وفسـاده فـإنّ مقتضى حمل عمـل الغير على الصحّة هـو البناء على إتيانـه بالواجب في وقتـه صحيحاً.

وعليـه فـلا مجـال لجريـان اسـتصحاب عـدم إتيـان الميّـت بالواجـب في وقتـه؛ لتقـدّم أصالـة الصحّة عليهـا بالحكومـة؛ لكـون الكاشـفيّة ملحوظة فيها بخـلاف الاسـتصحاب.

وعلـى تقديـر عـدم الحكومـة والتكافـؤ يتسـاقطان ويرجـع إلى البـراءة عن وجـوب القضـاء علـى الولي.

وعلـى كلّ حـال، فالغـرض مـن التمسـك بأصالـة الصحّـة هـو منع جريان الاسـتصحاب المذكور، لا الاسـتدلال بها على عدم وجـوب القضاء على الولي، فـإنّ البـراءة تكفي لإثبـات ذلك.

هـذا وقد يستشـكل فـي جريان اسـتصحاب عـدم إتيـان الميّـت بالواجب عنـد تمكنـه من جهة أنّـه لا يترتّب عليه وجـوب القضاء على الميّت واشـتغال ذمّتـه بـه؛ وذلـك لأنّ موضـوع وجـوب القضـاء ليـس أمـراً عدميّـاً، أي: عـدم الإتيان بالواجب حتّى يمكن إحرازه بالاسـتصحاب، بـل الموضوع أمر وجودي وهـو الفـوت أو الإفطـار، ومن الواضـح أنّ هـذا الموضوع لا يثبت باسـتصحاب عـدم الإتيان بالواجـب إلّا بالملازمـة العقليّة.

لكن الصحيح أنّ الموضوع في المقام وفي باب الصلاة هو عدم الإتيان بالواجب في وقته، بل حتّى إذا كان الفوت فالمراد به عدم الإتيان، ولا يراد به شيء أزيد من ذلك.

نعم، يرد على هذا الاستصحاب أنّه غير نافع؛ لأنّه لا يترتّب عليه وجوب القضاء على الميّت في المقام؛ إذ ليس كلّ من لم يأت بالصوم أداءً يجب عليه القضاء؛ لما تقدّم من أنّ من ترك الصيام أداءً لعذر كالمرض لا يجب عليه القضاء إلّا إذا تمكن من القضاء أثناء السنة ولم يقض بأن لم يستمر معه المرض.

نعم، إذا تركه لا لعذر ترتّب عليه وجوب القضاء، ولا يكون ذلك مرهوناً بتمكنه من القضاء أثناء السنة.

وعليه فاستصحاب عدم إتيان الميّت بالصوم إنّما يكون حاكماً على البراءة إذا ترتّب عليه وجوب القضاء عليه واشتغال ذمّته به مباشرةً، وإنّما يترتّب عليه ذلك إذا كان منشأ الشك في اشتغال ذمّة الميّت منحصراً بالشك في ترك الواجب في وقته لا لعذر، فإنّه حينئذٍ يجري الاستصحاب ويترتّب عليه وجوب القضاء على الميّت ويكون حاكماً على البراءة.

ومن الواضح أنّ الولي لا يحرز ذلك بل يحتمل أن يكون الترك عن عذر، وحينئذٍ لا يترتّب وجوب القضاء على مجرّد إحراز الترك، بل لا بدّ من إحراز التمكن من القضاء أثناء السنة حتّى يجب القضاء على الميّت ولا شيء يحرز ذلك، بل مقتضى الأصل عدم التمكن فلا يجب القضاء.

والحاصل: أنّ إحراز عدم إتيان الميّت بالواجب أداءً بالاستصحاب لا

مسألة ٢٤: إذا أوصى الميّت باستئجار ما عليه من الصوم أو الصلاة سقط عن الولي بشرط أداء الأجير صحيحاً وإلّا وجب عليه(١).

يكفي وحده لترتيب وجوب القضاء عليه إلّا مع افتراض انحصار منشأ الشك في الاشتغال بالشك في الترك لا لعذر، وهو غير محرز لاحتمال الترك لعذر.

ولو فرض الانحصار أيضاً لا يجري هذا الاستصحاب؛ لأنّ أصالة الصحّة تجري في المقام وتقدّم على الاستصحاب، ويثبت بها الإتيان بالفعل وعدم تركه لا لعذر.

ويرد عليه: ما قيل من أنّ ما يثبت بأصالة الصحّة عدم صدور الحرام من الغير لا صدور الفعل الذي يشك في صدوره ولا ملازمة بينهما، والمقصود في المقام إثبات صدور الصوم من الميّت أداءً؛ وذلك لأنّه مع فرض الانحصار يكون عدم صدور الصوم من الميّت ملازماً للترك لا لعذر، أي: ارتكاب الحرام وهو خلاف هذا الأصل.

والحاصل: أنّ الأمر في هذا الفرض يدور بين صدور الصوم الأدائي من الميّت وبين تركه لا لعذر، والثاني خلاف أصالة الصحّة فيتعيّن الأوّل.

ومنه يظهر صحّة ما في المتن من عدم وجوب القضاء على الولي.

وأمّا الفرع الثاني فقد اتّضح حكمه ممّا تقدّم؛ لأنّ مرجعه إلى شك الولي في اشتغال ذمّة الميّت وعدمه بالنسبة إلى الزائد على الأقل، فيجري فيه الكلام السابق.

(١) مستند ما اختاره الماتن وجماعة هو ما تقدّم من أنّ موضوع وجوب القضاء على الولي هو اشتغال ذمّة الميّت بالقضاء ويكون الوجوب دائراً

مداره، ومن الواضح عدم فراغ ذمّة الميّت إلّا بتحقّق القضاء عنه صحيحاً، ولا يتحقّق الفراغ بصدور الإجارة من الوصي فضلاً عن وصيّة الميّت بالاستئجار، ويكون الوجوب باقياً على الولي حتّى يتحقّق القضاء منه أو ممّن استأجره الوصي أو المتبرّع، ولا يسقط عنه إلّا بذلك.

وذهب جماعة آخرون إلى السقوط مطلقاً، أي: من دون اشتراط أداء الأجير بل بمجرّد الوصيّة.

واستدلّ له ـ كما عن الشهيد في الذكرى[1] ـ بعموم وجوب العمل بالوصيّة، ولعلّ مراده ما ذكره الشيخ الأنصاري[2] من أنّه بعد فرض وجوب العمل بوصيّة الميّت لا يجب الفعل على مكلّفَين، أي: الوصي والولي، وإرجاعه إلى الوجوب الكفائي مخالف لظاهر التكليفين، والحكم بالوجوب على الولي ينافي نفوذ الوصيّة، وحيث يدور الأمر بين الأخذ بظاهر دليل نفوذ الوصيّة وبين الأخذ بظاهر دليل وجوبه على الولي فالأوّل مقدّم؛ لأنّه حاكم على أدلّة مثل هذا الحكم، أي الوجوب على الولي، وإلّا فكلّ واقعة قبل تعلّق الوصيّة بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصيّة.

وفيه: أنّ المنافاة المدّعاة ليست بين وجوب الاستئجار على الوصي وبين وجوب القضاء على الولي؛ لوضوح أنّهما متغايران موضوعاً ومتعلّقاً، فالأوّل متعلّق بالاستئجار على الوصي والثاني متعلّق بالقضاء على الولي، ولا مجال لتوهم المنافاة بين حكمين من هذا القبيل.

نعم، تدّعى المنافاة بين وجوب القضاء على الأجير بعقد الإجارة وبين

(١) ذكرى الشيعة ٢ : ٤٤٩.

(٢) رسائل فقهيّة (للشيخ الأنصاري) : ٢٤٠.

وجوبـه على الولـي؛ وذلك لأنّ ما فـات الميّت من الصوم أو الصـلاة غير قابل لأن يُقضـى مرّتيـن؛ إذ لا معنـى لتفريـغ ذمّـة الميّـت مرّتيـن، ومن هنـا لا يمكن الالتـزام بوجوب القضـاء على كلٍّ منهمـا عيناً.

لكـن الجمـع بيـن هذيـن الوجوبيـن المتنافييـن لا يكـون بطـرح أحدهمـا والعمـل بالآخـر؛ إذ لا وجـه لذلـك بعـد إمـكان العمـل بـكلٍّ منهمـا بالالتـزام بالوجـوب الكفائـي، وليـس في ذلـك مخالفة لظاهـر دليليهما كما قيـل، بل هو أخـذ بظاهـر الدليليـن فـي مثـل هـذه الحالة كمـا يظهـر مـن نظائره.

مثـلاً إذا ورد مـن المولـى أمـر زيـد بغسـل ثوبـه وورد منـه أيضـاً أمـر عمرو بذلـك، فإنّ المتعيّن عرفـاً الحمل على الوجـوب الكفائـي وإن كان الأمر الأوّل ظاهراً فـي الوجـوب العيني.

وعليـه يكـون سـقوط الوجـوب عـن الولـي مشـروطاً بإتيـان الأجيـر القضاء صحيحـاً، وإلّا فـلا يسـقط.

هـذا مع أنّ الحكومـة بالتقريـب المتقـدّم إنّمـا تقتضـي حكومـة دليـل نفوذ الوصيّة على دليل اسـتحباب القضـاء على الوصي، بمعنى أنّـه يقتضي وجوبه علـى الوصي فيكون حاكمـاً على دليل الاسـتحباب، ولا يقتضـي حكومته على دليـل وجوب القضـاء على الولـي؛ لأنّ كلّاً مـن الدليلين يثبت وجـوب القضاء علـى موضوعـه، وليس أحدهمـا ناظـراً ومتعرّضاً لبيان حـال الآخر.

وقد يسـتدلّ لـه أيضاً بما فـي الحدائق[1] من دعـوى أنّ المتبـادر من أخبار قضـاء الولي إنّمـا هـو مع عـدم وصيّـة الميّـت بذلـك، أو بمـا عـن غيـره مـن دعـوى انصـراف دليـل الوجـوب علـى الولي عـن صـورة الوصيّة.

(١) الحدائق الناضرة ١١ : ٦٠.

مسألة ٢٥: إنّما يجب على الولي قضاء ما علم اشتغال ذمّة الميّت به أو شهدت به البيّنة أو أقرّ به عند موته(١)

وفيه: أنّ دعوى التبادر عهدتها على مدّعيها؛ إذ لا وجه لذلك إلّا تخيّل أنّه مع الوصيّة من الميّت وفرض نفوذها ووجوب العمل بها على الوصي فلا معنى لوجوبها على الولي، ولا يخفى أنّ مرجع ذلك إلى دعوى المنافاة المتقدّمة وقد عرفت الجواب عنها.

ونفس الكلام يرد على دعوى الانصراف.

(١) لا إشكال في أنّه يجب على الولي قضاء ما علم اشتغال ذمّة الميّت به، كما لا إشكال في وجوبه عليه إذا ثبت الاشتغال بالبيّنة لكونها حجة شرعاً في إثبات ما قامت إليه، وإنّما الكلام في ثبوته بإقرار الميّت عند موته حيث استشكل فيه بأنّ الإقرار إنّما يكون حجة إذا كان إقراراً بحق نفس المقر وكان أثره عليه، وأمّا إذا كان بحق الغير وليس له أثر بالنسبة إلى المقر نفسه فلا تشمله أدلّة حجيّة الإقرار، والمقام من هذا القبيل إذ لا أثر لإقرار الميّت عند موته بالنسبة إليه وإنّما أثره يظهر بالإضافة إلى الغير، أي: تعلّق الوجوب بالولي.

هذا مضافاً إلى أنّ المقام أساساً ليس من باب الإقرار؛ إذ لا معنى للإقرار على النفس إلّا في مقام الاستحقاق في الحقوق والأموال، فيكون إقراره على نفسه بالمال ملزماً له ويكون مطالباً به، وأمّا إقراره بعدم إتيانه بالصوم وباشتغال ذمّته فلا معنى لأن يكون نافذاً عليه ومطالباً به، وإنّما يكون ملزماً به من ناحية التكليف الشرعي بعد فرض علمه باشتغال ذمّته كما هو مقتضى الإقرار.

وأمّا لو علم أنّه كان عليه القضاء وشك في إتيانه حال حياته أو بقاء شغل ذمّته فالظاهر عدم الوجوب عليه باستصحاب بقائه(١)

والحاصل: أنّ الإقرار ليس من وسائل الإثبات مطلقاً كما في البيّنة وإنّما هو وسيلة لإثبات الشيء على المقر ويكون ملزماً ومطالباً به.

ومنه يظهر عدم تماميّة ما يقال من أنّ الإقرار في المقام ليس إقراراً في حق الغير بمدلوله المطابقي حتّى لا تشمله أدلّة الإقرار، وإنّما هو إقرار بموضوع يترتّب عليه حكم على الولي وهو اشتغال الذمّة؛ وذلك لأنّ الإقرار ليس وسيلة إثبات كالبيّنة أو خبر الثقة، ولذا لو أقرّ المكلّف بالفقر والحاجة فلا يترتّب عليه جواز دفع الزكاة إليه أو وجوب الإنفاق عليه من ولده، وكذا لو أقرّ بأنّه من أهل البلد الفلاني فلا تترتّب عليه الأحكام الخاصة لأهل ذلك البلد.

(١) ما ذهب إليه في المتن من عدم الوجوب وعدم جريان استصحاب القضاء والاشتغال يمكن أن يستند إلى وجوه:

الوجه الأوّل: دعوى أنّ الملاك في جريان استصحاب الاشتغال هو يقين وشك الميّت لا يقين وشك الولي، وهذا غير حاصل في المقام؛ لعدم العلم بأنّ الميّت حال حياته هل شك في إتيانه بالقضاء أو لا فلا يجري الاستصحاب.

وفيه: أنّ وجوب القضاء على الولي منوط باشتغال ذمّة الميّت بالقضاء واقعاً وإن لم يكن منجزاً عليه، فإذا علم الولي باشتغال ذمّة الميّت بالقضاء وجب عليه القضاء عنه حتّى إذا كان الميّت جاهلاً بذلك؛ إذ لا علاقة لعلم

الميّت بالاشتغال وتنجّزه عليه بوجوب القضاء على الولي.

وعليه فإذا ثبت اشتغال ذمّة الميّت بالاستصحاب ـ كما إذا كان الولي عالماً باشتغال ذمّته بالقضاء وشك في إتيانه به ـ فإنّه باستصحاب بقاء الاشتغال يثبت اشتغال ذمّة الميّت، فيترتّب عليه وجوب القضاء على الولي وإن فرض عدم جريان الاستصحاب في حق الميّت.

الوجه الثاني: ما يقال من أنّ استصحاب بقاء الاشتغال لا يثبت به وجوب القضاء على الميّت؛ لأنّ موضوعه «الفوت»، وهو لا يثبت بهذا الاستصحاب إلّا بالملازمة العقليّة.

وفيه: ما تقدّم من أنّ موضوع الوجوب على الميّت هو «عدم الإتيان» لا «الفوت»، وهو يثبت بهذا الاستصحاب؛ لأنّ المراد به استصحاب عدم الإتيان؛ لأنّ الشك في بقاء الاشتغال ينشأ من الشك في الإتيان بالقضاء.

الوجه الثالث: أنّ قاعدة الحيلولة تمنع من هذا الاستصحاب، على ما تقدّم.

وفيه: ما تقدّم من اختصاص هذه القاعدة بعمل المكلّف نفسه، واحتمال اختصاصها بباب الصلاة.

الوجه الرابع: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قلت للشيخ عليه السلام: خبّرني عن الرجل يدّعي قبل الرجل الحق فلم تكن له بيّنةٌ بما له، قال: فيمين المدّعى عليه، فإن حلف فلا حق له، وإن ردّ اليمين على المدّعي فلم يحلف فلا حق له (وإن لم يحلف فعليه)، وإن كان المطلوب بالحق قد مات، فأُقيمت عليه البيّنة فعلى المدّعي اليمين بالله الذي لا إله إلّا هو لقد مات فلان وإنّ حقه لعليه، فإن حلف وإلّا فلا حق له، لأنّا لا ندري لعلّه قد أوفاه ببيّنة لا نعلم موضعها أو غير بيّنة قبل الموت، فمن ثمّ صارت

عليه اليمين مع البيّنة، فإن ادّعى بلا بيّنة فلا حق له، لأنّ المدّعى عليه ليس بحيٍّ، ولو كان حيّاً لألزم اليمين أو الحق أو يُردّ اليمين عليه، فمن ثمّ لم يثبت الحق»[1]، فإنّها صريحة في أنّ دعوى ثبوت حق على الميّت لا يثبت إلّا بأمرين: البيّنة التي تشهد على ثبوت الحق عليه واليمين على بقاء الحق عليه إلى أن مات، وقد علّل الاحتياج إليه باحتمال أنّه أوفاه ببيّنة أو غير بيّنة قبل الموت، ومن الواضح أنّ استصحاب بقاء الاشتغال لو كان جارياً في مورد احتمال الوفاء لما كانت حاجة إلى القسم؛ إذ يثبت به بقاء اشتغال ذمّة الميّت بالحق إلى حين موته.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ الرواية غير تامّة سنداً بياسين الضرير.

وثانياً: أنّها إنّما تدلّ على سقوط الاستصحاب عن الحجيّة في مسألة الدين، والتعدّي عن موردها إلى محل الكلام ـ أي: ما إذا علم الولي باشتغال ذمّة الميّت بالقضاء وشك في إتيانه به وعدمه ـ بحاجة إلى قرينة؛ لاحتمال خصوصيّة في مسألة الدين أوجبت الاحتياج إلى اليمين وعدم جريان الاستصحاب، وهي وجود دعوى على الميّت من قبل مدّعي الدين فيحتاج إلى القسم لنفي أداء الميّت دينه إليه بخلاف المقام؛ إذ لا توجد دعوى من قبل أحد، فلا مجال لاشتراط القسم ويكتفى بالاستصحاب.

الوجه الخامس: التمسك بأصالة الصحّة الحاكمة على الاستصحاب.

وفيه: ما تقدّم من أنّ غاية ما يثبت بها عدم صدور الحرام من الميّت

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣٦، ب ٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١.

نعم، لو شك هو في حال حياته وأجرى الاستصحاب أو قاعدة الشغل ولم يأت به حتّى مات فالظاهر وجوبه على الولي(١).

لا إتيانه بالقضاء، ولا ملازمة بينهما؛ إذ يمكن أن يكون عدم إتيانه بالقضاء لسهو أو غفلة فلا يكون قد ارتكب المعصية بهذا الترك.

وقد ظهر ممّا تقدّم: أنّه لا مانع من جريان استصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان، ويترتّب عليه وجوب القضاء على الولي؛ لأنّه يحرز الاشتغال حدوثاً بالوجدان وبقاءً بالاستصحاب.

كما أنّ هذا الاستصحاب يجري في مسألة الدين أيضاً لإثبات بقائه في ذمّة الميّت وإن كان لا بدّ من ضمّ اليمين إلى البيّنة فيها؛ لدلالة الأدلّة على ذلك مثل صحيحة الصفّار إلى أبي محمد عليه السلام: «هل تقبل شهادة الوصي للميّت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل؟ فوقّع: إذا شهد معه آخر عدل فعلى المدّعي يمين، وكتب: أيجوز للوصي أن يشهد لوارث الميّت صغيراً أو كبيراً وهو القابض للصغير وليس للكبير بقابض؟ فوقّع عليه السلام: نعم، وينبغي للوصي أن يشهد بالحق ولا يكتم الشهادة، وكتب: أو تقبل شهادة الوصي على الميّت مع شاهد آخر عدل؟ فوقّع: نعم من بعد يمين»[١]، وغيرها.

ويكون اليمين جزء من المثبت لأصل الدين، وأمّا بقاء الدين عند الشك فهو يثبت بالاستصحاب.

(١) جريان الاستصحاب في المقام يكون أوضح من جريانه في الفرع السابق؛ لعدم ورود الوجه الأوّل للمنع فيه كما هو واضح، فلا توجد مشكلة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٧١، ب ٢٨ من كتاب الشهادات، ح ١.

مسألة ٢٦: في اختصاص ما وجب على الوليّ بقضاء شهر رمضان أو عمومه لكلّ صوم واجب قولان، مقتضى إطلاق بعض الأخبار الثاني، وهو الأحوط(١).

في جريانه من هذه الناحية، ويثبت به الاشتغال عند الميّت ويترتّب عليه وجوب القضاء على الميّت.

وقد يظهر من هذا الاستدراك في عبارة المصنّف أنّ منعه من الاستصحاب في الفرع الأوّل إنّما هو من جهة الوجه الأوّل، ولذا قال بجريانه في هذا الفرع لعدم ورود هذا الوجه فيه كما عرفت، وأمّا إذا كان منعه منه هناك لأجل باقي الوجوه فلا وجه لهذا الاستدراك؛ لأنّها تجري حتّى إذا كان الشاك هو نفس الميّت، فإذا تمّت ومنعت من جريان الاستصحاب في صورة كون الشاك هو الولي فهي أيضاً تمنع منه في صورة كون الشاك هو الميّت نفسه، فلاحظ.

(١) نسب[١] الأوّل إلى ظاهر العماني وابني بابويه ونسب[٢] الثاني إلى المفيد والطوسي في المبسوط، وإن كان قد يناقش في نسبة الأوّل إلى هؤلاء وغيرهم باعتبار عدم صراحة الكلام المنقول عنهم في الاختصاص، وإنّما ذكروا مسألة وجوب القضاء على الولي في صوم شهر رمضان، وهذا ليس صريحاً في الاختصاص.

ويمكن أن يقال على ضوء ذلك: أنّ الأكثر ذهبوا إلى التعميم إمّا

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٤٦٠.

(٢) المصدر السابق.

لتصريحهم بذلك، وإمّا لطرحهم المسألة بعنوان عام مثل ما إذا كان على الميّت قضاء ونحوه.

وعلى كلّ حال، فلا إشكال في إطلاق بعض نصوص المسألة مثل صحيحة حفص المتقدّمة، كما لا إشكال في أنّ معظم النصوص مختص بصوم شهر رمضان، والكلام يقع في أنّه هل يمكن الأخذ بإطلاق الصحيحة مع وجود هذه الروايات المختصة بشهر رمضان أو لا؟

ويستدلّ على التعميم بأمور:

الأوّل: صحيحة حفص بن البختري المتقدّمة[1]، وهي مطلقة تشمل غير صوم شهر رمضان. نعم، قد يدّعى تقييدها بما ورد في النصوص المختصة بصوم شهر رمضان، وهي معظم نصوص المسألة.

وفيه: أنّ الاختصاص بشهر رمضان في هذه النصوص ورد في كلام السائل[2]، ومن الواضح أنّ جواب الإمام عليه السلام بوجوب القضاء على الولي ليس فيه دلالة على اختصاص هذا الحكم بمورد السؤال حتّى يكون منافياً لإطلاق الصحيحة وموجباً لتقييدها.

والحاصل: أنّه لا مجال لتوهم دلالة هذه النصوص على المفهوم والاختصاص أصلاً. نعم، ورد في كلام الإمام عليه السلام في مرسلة الصدوق[3] وصحيحة أبي مريم الأنصاري[4]، إلّا أنّه أيضاً لا يوجب تقييد الصحيحة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٠، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب٢٣، ح ٢ وح ٣ وح ٤ وح ٦ وح ٩ وح ١١ وح ١٢ وح ١٣ وح ١٥ وح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٩، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣١، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

لأنّهما متوافقان في الإثبات، والقاعدة تقتضي أنّ التقييد في حالة التوافق في الإثبات والنفي لا يلتزم به إلّا في حالة إحراز وحدة الحكم؛ لأنّ الحكم الواحد لا بدّ أن يكون له موضوع واحد وهو إمّا المطلق أو المقيّد، فيقع التنافي بينهما من هذه الجهة ويلتزم بالتقييد، وأمّا مع عدم إحراز وحدة الحكم ـ بأن أحرزنا أو احتملنا تعدّده بمعنى كونه انحلاليّاً ـ فلا يلتزم بالتقييد؛ لعدم المنافاة حينئذٍ بين ثبوت الحكم للموضوع العام وبين ثبوته لأحد أفراده بعد فرض كون الحكم انحلاليّاً.

والمقام من هذا القبيل؛ إذ يحتمل ـ على الأقل ـ أن يكون موضوع الحكم بوجوب القضاء على الولي هو اشتغال ذمّة الميّت بالصيام كما في صحيحة حفص، وهذا الحكم ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد الصيام التي تشتغل بها ذمّة الميّت كصوم شهر رمضان وصوم الكفارة والصوم المنذور وغيرها، وحينئذٍ لا يكون بيان الحكم على الموضوع الخاص من قِبَل الإمامعليه‌السلام منافياً لبيان الحكم على موضوع خاص آخر أو على الموضوع العام.

الثاني: رواية الوشّاء، عن أبي الحسن الرضاعليه‌السلام قال: «سمعته يقول: إذا مات رجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علّة فعليه أن يتصدّق عن الشهر الأوّل، ويقضي الشهر الثاني»[1] وموردها صوم الكفارة وتدلّ على وجوب قضائه على الولي؛ لأنّ الضمير في قوله: «فعليه» يعود إليه إذ لا يحتمل عوده إلى الميّت ولا يوجد غيرهما يحتمل عوده إليه.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: عدم تماميّة سند الرواية بسهل بن زياد.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٤، ب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

وثانياً: ما ذكره النراقي في المستند[١] من احتمال عود الضمير في قوله: «فعليه» إلى الميّت بمعنى تعلّق القضاء والتصدّق بذمّته، فلا ينحصر الأمر بعوده إلى الولي أو بمعنى وجوب ذلك على الميّت، وحيث إنّ ذلك غير ممكن فيكون المراد أنّ التصدّق من ماله عن شهر والاستئجار من ماله عن شهر آخر مجاز، كما ذكره المحقّق القمي في الغنائم.

وثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[٢] من عدم وجود عامل بها أبداً؛ لأنّه إذا وجب على الميّت شهران متتابعان فإمّا أن يجب على الولي قضاء تمام الشهرين أو لا يجب عليه شيء منهما، ولا معنى للتفكيك بالتصدّق عن أحدهما والقضاء عن الآخر لعدم حصول التتابع اللازم فيهما.

ورابعاً: ما ذكره المحقّق القمي في الغنائم[٣] من احتمال إرادة رمضانين متعاقبين لم يرتفع المرض بينهما وجعل الصدقة للشهر الأوّل لاستمرار المرض والقضاء للثاني لانقطاع المرض بعده، فلا يدلّ على قضاء صوم الكفارة حتّى يستدلّ به على التعميم في المسألة، والقرينة على ذلك قوله: «من علّة»؛ إذ لا دخل لها في صوم الشهرين، فإنّ ترتّب هذا الحكم على عدم إتيان الميّت بالشهرين لا يختص بما إذا كان الترك لعلّة في مقابل ما إذا كان لا لعذر.

وهذه الملاحظات منها ما هو وارد مثل الأوّل والرابع.

وأمّا الثاني فهو خلاف الظاهر كما اعترف به القائل؛ لظهور قوله عليه السلام: «فعليه» في التكليف والوجوب.

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٤٦١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٣٦.

(٣) غنائم الأيّام ٥ : ٤٤٦.

وأمّـا الثالـث فهـو غيـر تـامّ حتمـاً؛ لكثـرة من ذهـب إلـى الفتـوى بمضمون هذه الرواية كالشـيخ فـي النهاية وابن البرّاج في المهذّب والمحقّق في الشـرائع والعلّامـة في المنتهى وغيره والشـهيد في الـدروس، وفي الحدائق قـال به أكثر المتأخريـن، وفي الـدروس أنّه ظاهر المذهـب[١]، والظاهر أنّه ليس مسـتندهم فـي ذلك إلّا هذه الرواية كما صرّح به الشـهيد في المسـالك، وذكـر فيه: «وهذا الحكـم تخفيف على الولـي بالصدقة عن أحد الشـهرين من مـال الميّت»[٢].

فالعمـدة فـي الإشـكال الضعـف السـندي، وما ذكـره فـي الرابع مـن احتمال إرادة رمضانيـن متعاقبيـن لـم يرتفـع المـرض بينهمـا خـلاف مـا فهمـه الفقهـاء الّذيـن أفتـوا بمضمـون الروايـة، حيـث فهمـوا منهـا صـوم الكفـارة، بـل حتّـى المخالفيـن لم يستشـكلوا في الرواية مـن هذه الجهة وإنّما ذكروا ضعف السـند ووجـود الأخبـار الدالّـة على وجوب الـكلّ على الولي.

الثالـث: صحيحـة أبي بصيـر[٣]، فإنّ قولـه عليه السلام: «لا يُقضى عنها فـإنّ الله لم يجعلـه عليهـا» ظاهر في تعليل عـدم القضاء بعـدم وجـوب الأداء، ويفهم منه ثبـوت القضـاء عند ثبـوت وجوب الأداء، فيشـمل غير صوم شـهر رمضان.

وفيـه: مـا تقـدّم مـن أنّ التعليل يـدلّ على تعميـم الحكـم المعلّل لجميـع موارد ثبـوت العلّـة، ولا يـدلّ على انتفـاء الحكـم عن جميع مـوارد انتفـاء العلّـة، فقولك: «لا تـأكل الرمان لأنّه حامـض» يدلّ على حرمـة أكل كلّ حامض وإن لم يكن رمانـاً، ولا يـدلّ علـى جـواز أكل كلّ ما ليس بحامـض وإن لم يكـن رماناً.

---

(١) نهاية الأحكام : ١٥٨ / المهذّب ١ : ١٩٦ / شرائع الإسلام ١ : ١٨٤ / منتهى المطلب ٩ : ٣٢٦ / الحدائق الناضرة ١١ : ٥٤ / الدروس ١ : ١٤٦.

(٢) مسالك الأفهام ٢ : ٦٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٢، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٢.

وفـي المقـام يـراد الاسـتدلال بجملـة التعليـل علـى انتفـاء الحكـم بوجوب القضـاء علـى الولي عنـد انتفـاء العلّـة، أي: عدم وجـوب الأداء (مـا جعله الله عليهـا) في غيـر مـورد الروايـة، أي: شـهر رمضان.

والحاصـل: أنّ التعليـل فـي الروايـة يقتضـي كـون عـدم الجعـل علّـةَ عـدم القضـاء لا أنّ مطلـق الجعـل علّة القضاء، هـذا مضافاً إلـى أنّ الرواية تدلّ على عـدم مشـروعيّة القضـاء عـن الميّـت إذا لـم يجعلـه الله عليـه، وغاية مـا يفهم مـن ذلـك المشـروعيّة إذا جعله الله عليه لا وجـوب القضاء علـى الولي كما هو المطلـوب، فـلا دلالة لهـا على المطلوب حتّـى في موردهـا فضلاً عـن غيره.

الرابـع: مرسـلة عبـد الله بـن بكيـر[1]، فـإنّ مقتضـى عمـوم التعليل فـي قوله: «لأنّـه قـد صحّ فلـم يقـض ووجـب عليـه» التعميـم لغير صـوم شـهر رمضان.

وفيه: ـ مضافاً إلى الإرسـال ـ أنّ المسـتفاد مـن جملة التعليـل أنّ العلّة هي عـدم القضـاء مع وجوبـه عليـه، فإذا وجـب القضـاء علـى الميّت بتركـه الأداء وتـرك القضـاء أيضـاً وجـب علـى الولـي قضـاؤه عنـه، ومقتضـى عمـوم التعليل ثبـوت الحكـم في مـوارد ثبـوت العلّـة، أي: مـوارد تحقّـق تـرك الأداء والقضاء، وهـذا لا يتحقّـق إلّا فـي صوم شـهر رمضـان، وأمّـا مثل صـوم الكفـارة أو الصوم المنـذور فليـس له وقت محـدَّد شـرعاً حتّى يجب قضـاؤه عند تركه فـي وقته، فمـا يجـب فيـه هـو الأداء دائمـاً، ولا قضـاء لـه حتّـى يتحقّـق بتركـه موضـوع الحكـم بوجـوب القضاء علـى الولي.

ومنـه يظهـر الإشـكال فـي الاسـتدلال بصحيحـة حفص بـن البختـري على التعميـم؛ لأنّ المـراد ظاهـراً بقولـه عليه السلام: «يموت وعليـه صلاة أو صيـام» يموت وعليه قضـاء صـلاة أو صيام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٣٣، ب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

مسألة ٢٧: لا يجوز للصائم قضاء شهر رمضان إذا كان عن نفسه الإفطار بعد الزوال(١)

ويشهد له قوله عليه السلام: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه» فإنّ ما يجب على الولي هو الإتيان بما وجب على الميّت وما اشتغلت به ذمّته، فإذا قيل: «يجب على الولي القضاء عن الميّت» فُهم منه أنّ ما وجب على الميّت وما اشتغلت به ذمّته هو القضاء، وهذا لا يكون إلّا في صوم شهر رمضان كما تقدّم، وأمّا غيره فإنّ ذمّة الميّت لا تشتغل إلّا بأدائه.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ القضاء في قوله عليه السلام: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه» لا يراد به القضاء الاصطلاحي بمعنى الإتيان بالواجب في خارج وقته المقرّر شرعاً في مقابل الأداء، أي: الإتيان به داخل وقته، بل يراد الأعم، أي: الإتيان والأداء بالمعنى اللغوي، فيرجع الجواب إلى أنّ الولي يجب عليه أن يؤدّي ما وجب على الميّت وما اشتغلت به ذمّته، فإن كان ما وجب عليه القضاء كما في صوم شهر رمضان وجب على الولي القضاء نيابةً عن الميّت، وإن كان ما وجب عليه الأداء كما في صوم الكفارة ـ مثلاً ـ وجب على الولي الأداء نيابةً عنه، وبذلك يصحّ الاستدلال بالصحيحة على التعميم.

الإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان

(١) وهو المشهور، وادّعي عليه الإجماع[1]، واستدلّ له ببعض النصوص، مثل: صحيحة جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في الذي يقضي شهر رمضان: «إنّه بالخيار إلى زوال الشمس فإن كان تطوّعاً فإنّه إلى

(١) مسالك الأفهام ٢ : ٦٧.

الليل بالخيـار»[١].

وروايـة إسـحاق بـن عمّار، عن أبـي عبد الله عليه السلام قـال: «الذي يقضي شـهر رمضـان هو بالخيـار في الإفطـار ما بينـه وبين أن تزول الشـمس، وفـي التطوّع ما بينـه وبين أن تغيب الشـمس»[٢].

ومعتبـرة سـماعة، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام: «في قولـه: الصائـم بالخيـار إلى زوال الشـمس، قـال: إنّ ذلك في الفريضـة، فأمّا النافلة فلـه أن يفطر أيّ وقت شـاء إلى غروب الشمس»[٣].

وروايـة عبـد الله بن سـنان، عن أبـي عبد الله عليه السلام قـال: «صـوم النافلة لك أن تفطـر مـا بينـك وبيـن الليـل متى ما شـئت، وصـوم قضـاء الفريضـة لك أن تفطـر إلى زوال الشـمس، فـإذا زالت الشـمس فليـس لك أن تفطـر»[٤].

واسـتدلّ عليه أيضاً بمـا دلّ على وجوب الكفارة على مـن أفطر بعد الزوال، مثـل: روايـة بريـد العجلي، عن أبـي جعفـر عليه السلام: «في رجـل أتى أهلـه في يوم يقضيـه من شـهر رمضـان، قال: إن كان أتى أهله قبل زوال الشـمس فلا شـيء عليـه إلّا يـوم مـكان يـوم، وإن كان أتى أهلـه بعد زوال الشـمس فـإنّ عليه أن يتصدّق على عشـرة مسـاكين، فـإن لم يقدر صـام يوماً مكان يـوم وصام ثلاثة أيّـام كفـارةً لما صنـع»[٥]، والأخير مبنيٌّ علـى الملازمة بين الكفـارة والحرمة كما هو الصحيح.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٩.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١.

وعلى كلّ حال، ففي بعض الروايات المتقدّمة كفاية لإثبات المطلوب.

نعم، نسب الخلاف إلى ظاهر الشيخ في التهذيب[١] حيث حمل موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يكون عليه أيّام من شهر رمضان ـ إلى أن قال: ـ فإن نوى الصوم ثمّ أفطر بعد ما زالت الشمس، قال: قد أساء وليس عليه شيء إلّا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه»[٢] على نفي العقاب؛ لأنّ من أفطر في هذا اليوم لا يستحق العقاب وإن أفطر بعد الزوال وتلزمه الكفارة.

لكن استكشاف الخلاف من هذه العبارة غير واضح؛ لأنّ الشيخ في مقام الاستدلال على لزوم الكفارة على إفطار قضاء شهر رمضان وذَكَر الروايات الدالّة على ذلك والروايات التي قد يتوهم كونها معارضة، فذكر موثقة عمّار لاحتمال أن يراد بقوله عليه السلام فيها: «وليس عليه شيء» نفي الكفارة، فذكر في مقام الجمع ورفع التعارض أنّ المنفيّ هو العقاب، ولم يكن في مقام بيان رأيه واعتقاده.

وكيف كان فقد يستدلّ بهذه الموثقة على جواز الإفطار بعد الزوال في المقام لظهورها في نفي الحرمة وعدم العقاب وإن أساء.

وفيه: عدم ظهورها في ذلك؛ لاحتمال أن يراد نفي الكفارة، ويكون قوله: «قد أساء» دالاًّ على الحرمة أو على الحزازة والمرجوحيّة التي يمكن جمعها مع الحرمة.

وقد يستدلّ على الجواز بما دلّ على أنّه لا ينبغي للزوج أن يكره زوجته

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٨، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٤.

على الجماع بعد الزوال إذا كانت تقضي شهر رمضان، مثل موثقة أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الإفطار، فقال: لا ينبغي له أن يكرهها بعد الزوال»[1] بناءً على ظهور قوله: «لا ينبغي» في الكراهة.

وفيه:

أوّلاً: منع ظهورها في الكراهة؛ لأنّها تساوق «لا يناسب» ونحوه، والمتيقّن منه الحرام باعتبار أنّ المسلم لا يناسبه صدور الحرام منه.

وثانياً: احتمال أن يكون الجواز عن كراهة حكماً للزوج المفروض كونه غير صائم وليس حكماً للزوجة الصائمة.

ثمّ إنّ الروايات السابقة كما تدلّ على عدم الجواز بعد الزوال كذلك تدلّ على الجواز قبله، كما هو واضح.

نعم، نسب للعماني ابن أبي عقيل[2] وغيره[3] القول بعدم الجواز حتّى قبل الزوال.

ويشهد له ظاهر بعض النصوص، مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «سألت عن الرجل يقضي رمضان أله أن يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال إذا بدا له؟ فقال: إذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر ويتمّ صومه»[4]، وإطلاق بعض آخر مثل موثقة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فأتى النساء،

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٣.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٥٦.

(٣) الكافي في الفقه : ١٨٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٦.

بـل تجـب عليـه الكفـارة بـه وهـي كما مـرّ إطعـام عشـرة مسـاكين لكلّ مسـكين مـدّ، ومـع العجز عنـه صيـام ثلاثة أيّـام(١)

قـال: عليـه من الكفارة مـا على الذي أصاب في شـهر رمضـان، لأنّ ذلك اليوم عنـد الله مـن أيّام رمضـان»(١).

ولا يخفى أنّ الإطلاق قابل للتقييد بما دلّ على الجواز قبل الزوال، كما تقدّم.

وأمّـا صحيحة عبـد الرحمن فقد ذكـروا أنّها محمولة على اسـتحباب الإتمام أو كراهـة الإفطار جمعـاً بينها وبين ما تقـدّم ممّا هو صريـح في الجواز.

مثـلاً روايـة جميـل المتقدّمـة، فإنّهـا صريحـة فـي أنّـه بالخيـار إلـى زوال الشـمس ولا يحتمـل فيهـا غيـر ذلـك عرفـاً، بخـلاف هـذه الصحيحـة فـإنّ قولـه: «فـلا يفطـر» يحتمل فيـه الكراهة كمـا أنّ قولـه: «ويتمّ صومـه» يحتمل فيه الاسـتحباب، مضافاً إلى احتمـال أن يكون قولـه: «قبل الزوال» متعلّقـاً بـ «يصبح» لا بـ «يفطـر» فيكون السـؤال هو: «ألـه بعد ما يصبـح قبل الـزوال أن يفطر»، وهذا يشـمل مـا قبل الـزوال بالإطـلاق، فيكـون قابـلاً للتقييـد بالروايات السـابقة.

وأمّـا احتمـال تقييـد الروايـات الدالّـة علـى الجـواز مطلقـاً قبل الـزوال بهذه الصحيحـة الدالّـة علـى عـدم الجـواز قبـل الـزوال ـ إذا نـوى الصوم مـن الليل لأنّهـا أخص منها ـ فهـو ممّا لا يمكن الالتـزام به؛ لأنّه يقتضـي التفصيل بلحاظ مـا قبـل الـزوال وهـو ممّا لم يقـل به أحـد حتّـى العماني، فـكأنّ الإجمـاع قائم علـى خلافه.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة (١) من فصل فيما يوجب الكفارة، فراجع.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٨، ب ٢٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.

وأمّا إذا كان عن غيره بإجارة أو تبرّع فالأقوى جوازه(١)

(١) بدعوى انصراف ما دلّ على عدم جواز الإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان إلى القضاء عن نفسه، نظير الانصراف المدّعى فيما دلّ على المنع من التطوّع لمن عليه قضاء شهر رمضان إلى خصوص القضاء عن نفسه.

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى تستبطن الاعتراف بالإطلاق لولا الانصراف؛ لأنّ عنوان «الذي يقضي شهر رمضان» كما في صحيحة جميل المتقدّمة مطلق يشمل ما إذا كان القضاء عن الغير تبرّعاً أو بإجارة.

نعم، يظهر من تقريرات السيد الخوئي قدس سره[1] المنع من الإطلاق بالنسبة إلى القضاء عن الغير تبرّعاً باعتبار أنّ وصف التبرّع يستدعي كون المتبرّع بالخيار حدوثاً وبقاءً، وانقلاب الندب إلى الفرض بقاءً وإن كان ممكناً ـ كما في الحج والاعتكاف ـ إلّا أنّه خلاف الأصل، ويتوقف على قيام الدليل المعلوم فقده في المقام.

أقول: لا إشكال في أنّ وصف التبرّع يقتضي الخيار حدوثاً وإلّا فلا يتحقّق مفهوم التبرّع، وأمّا اقتضاؤه الخيار بقاءً فهو غير واضح، ولذا لا يكون الحكم بعدم الخيار بعد الزوال منافياً للتبرّع وكون الصوم تبرّعيّاً، ولو تمّ ما ذكر من الاقتضاء حدوثاً وبقاءً لكان منافياً له، وهذا يعني أنّ وصف التبرّع ليس له اقتضاء بالنسبة إلى مرحلة البقاء ويكون الحكم في هذه المرحلة تابعاً للدليل من الإطلاق أو الانصراف.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٣٨.

ومنه يظهر أنّ المهم هو الانصراف، فإن تمّ فهو وإلّا فإنّ مقتضى الإطلاق عدم الجواز من دون فرق بين القضاء عن نفسه أو عن غيره تبرّعاً أو بإجارة.

والظاهر أنّ دعوى الإطلاق ليست بعيدة في بعض النصوص، مثل رواية عبد الله بن سنان[١] ومعتبرة سماعة[٢] خصوصاً مع مقابلته بصوم النافلة.

وأمّا في مثل رواية جميل[٣] ورواية إسحاق[٤] فهي غير واضحة؛ لقوّة احتمال الانصراف، فإنّ المتبادر من قولك: «زيد يقضي شهر رمضان» هو القضاء عن نفسه، ويكون إرادة القضاء عن الغير بحاجة إلى قرينة إثباتيّة، وحيث إنّ ما تمّ من نصوص المسألة هو معتبرة سماعة ـ وعرفت أنّ دعوى الانصراف فيها بعيدة ـ فيتمّ الدليل على عدم الجواز في القضاء عن الغير.

وأمّا تنظير المقام بالانصراف في أدلّة المنع من التطوّع لمن عليه قضاء شهر رمضان إلى خصوص القضاء عن نفسه فهو غير دقيق؛ لأنّ اختصاص المنع هناك بالقضاء عن النفس ليس لأجل الانصراف، بل لأنّ نصوص تلك المسألة مختصة بصوم قضاء شهر رمضان، ولا توجد مطلقات فيها عدا مراسيل لا يمكن التعويل عليها، راجع المسألة (٣) من فصل شرائط صحّة الصوم.

وكيف كان فإنّ مقتضى إطلاق موثقة سماعة العموم لقضاء شهر رمضان عن الغير؛ لأنّ الفريضة فيها إن أريد بها قضاء الفريضة ـ كما ذكره الشيخ في التهذيب ـ أو أريد بها الفريضة في مقابل النافلة فإنّها تشمل محل الكلام

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١٠.

بإطلاقها، ويؤيّد ذلك رواية عبد الله بن سنان[1]، فإنّ قضاء الفريضة يعمّ ما إذا كان عن نفسه أو عن غيره.

نعم، لا يبعد ما ذكره جماعة من أنّ المراد بالفريضة في الموثقة ورواية ابن سنان ما كان فريضة بعنوان كونه صوماً، مثل صوم الكفارة وصوم القضاء دون ما كان فريضة بعنوان آخر كالإجارة والنذر ونحوهما، فإنّ الصوم في هذه الموارد فريضة بعنوان الوفاء بالإجارة أو النذر، وعليه فلا تشمل الموثقة الصوم عن الغير بالإجارة.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه مبنيٌّ على الاستدلال بالموثقة وعلى أنّ المراد بموضوع الحكم فيها هو نفس الفريضة لا قضاء الفريضة، فإنّ الفريضة إذا فسّرت بما كان فريضة بعنوان كونه صوماً لا تشمل الصوم الاستئجاري؛ لأنّه ليس فريضة بهذا العنوان، كما أنّها لا تشمل الصوم عن الغير تبرّعاً لأنّه ليس فريضةً.

وأمّا إذا أريد به قضاء الفريضة أو كان الاستدلال برواية عبد الله بن سنان فلا يتمّ ما ذكر؛ لأنّ هذا العنوان يصدق على قضاء صوم شهر رمضان عن الغير بإجارة أو تبرّعاً؛ لأنّه قضاء ما هو فريضة بعنوان كونه صوماً وهو صوم شهر رمضان.

والصحيح هو الأوّل؛ لأنّ رواية ابن سنان غير تامّة سنداً كما تقدّم، وموثقة سماعة ورد فيها عنوان «الفريضة» ولا توافق ما ذكره الشيخ الطوسي من حمله على قضاء الفريضة؛ لأنّه مبنيٌّ على افتراض أنّ المراد بها صوم شهر رمضان، وحيث لا مجال للالتزام بالخيار فيه فلا بدّ من حمله على قضائه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٩.

قال الشيخ في التهذيب تعليقاً على الرواية: «يريد قضاء الفريضة، لأنّ نفس الفريضة ليس فيها خيار على حال»[١].

لكنّك خبير بأنّه لا شاهد على هذا الحمل بل الظاهر إرادة مطلق صوم الفريضة لا خصوص صوم شهر رمضان، وعليه فالمراد أنّ كلّ صوم يكون فريضة بعنوان كونه صوماً يثبت له الخيار إلى الزوال فقط، وهذا يشمل صوم قضاء شهر رمضان عن نفسه وصوم قضاء شهر رمضان عن الميّت بالنسبة إلى الولي وصوم الكفارة وغير ذلك، ولا يشمل صوم قضاء شهر رمضان بإجارة أو تبرّعاً؛ لأنّ الأوّل ليس فريضة بعنوان الصوم والثاني ليس فريضة أصلاً، كما أنّه لا يشمل الصوم المنذور.

إذن ما دلّ على حرمة الإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان لا يشمل القضاء عن الغير بإجارة أو تبرّعاً، وهل يكفي ذلك للحكم بالجواز؟

وبعبارة أخرى: هل يكفي للحكم بجواز الإفطار بعد الزوال عدم الدليل على المنع؟

والجواب عن ذلك يكون ببيان ما هو مقتضى القاعدة في الصوم بل مطلق العبادات، وأنّه عند الشروع بها هل يجب إتمامها ويحرم إبطالها ورفع اليد عنها؟

لا إشكال عندهم في جواز ذلك في العبادات المستحبة، وإنّما الكلام في الواجبات.

استدلّ على عدم الجواز بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾[٢] كما في

---

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٧٨، ح ٨٤٣.

(٢) سورة محمد : ٣٣.

الرياض[١]، وهو الظاهر من أبي الصلاح الحلبي في الكافي[٢] حيث أوجب المضي في كلّ صوم واجب شرع فيه وحرّم قطعه.

وأجاب عنه العلّامة في المختلف: «بأنّ النهي يتناول جميع الأعمال، إذ الجمع المضاف للعموم وذلك إنّما يكون بالكفر»[٣] .

وفيه: أنّ حمله على العموم المجموعي خلاف الظاهر، والظاهر منه العموم الاستغراقي ومفادها لا تبطلوا شيئاً من أعمالكم.

والصحيح: عدم إفادة مثل هذا التعبير للعموم بالنسبة إلى كلّ واحد من المخاطبين وإنّما العموم باعتبار عموم المخاطبين، مثلاً: «لا تخرجوا من بيوتكم» و «البسوا ثيابكم» و «لا تطلّقوا زوجاتكم» فالمراد لا يخرج كلّ واحد منكم من بيته، وليلبس كلّ واحد منكم ثيابه، ولا يطلّق كلّ واحد منكم زوجته، فمفاد الآية ـ والله العالم ـ لا يبطل كلّ واحد منكم عمله، فهي تتحدّث عن عمل معيّن يصدر من الجميع وعمومه باعتبار صدوره منهم جميعاً.

ومن هنا يقرب أن يراد به القتال بقرينة ما قبل هذه الآية، أي: قوله تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾[٤] وما بعدها، أي: قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴾[٥].

---

(١) رياض المسائل ٥ : ٤٥٢.

(٢) الكافي في الفقه : ١٨٤ وص١٨٦.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٥٩.

(٤) سورة محمد : ٣١.

(٥) سورة محمد : ٣٥.

وإن كان الأحـوط التـرك(١)، كمـا أنّ الأقـوى الجـواز فـي سـائر أقسـام الصـوم الواجـب الموسّـع(٢)

والإبطـال إمّـا أن يـراد بـه التخلّف عمّا أمـر الله به والرسـول من القتـال كما فعـل المرتدون كما أشـارت إليـه الآيـة قبلهـا: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ ﴾[١] وكـذا المنافقـون كمـا في الآيـة قبلهـا: ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ ﴾[٢]، وإمّا الإحباط بالمنّ والأذى أو بالرياء والسمعة ونحو ذلك.

وعلى كلّ حال، فالآية لا علاقة لها بمحل الكلام.

وهـذا هـو ظاهـر المشـهور[٣] حيـث ذهـب إلى جـواز الإفطـار فـي كلّ صوم واجـب مطلقـاً إذا لـم يتضيّق وقته، واسـتثنى من ذلك قضاء شـهر رمضان بعد الـزوال وإن لـم يتضيّـق وقتـه، والظاهـر أنّ الاسـتثناء للأدلّـة السـابقة، وحيث عرفت أنّها تشـمل قضاء شـهر رمضان عن نفسـه ولا تشـمل قضـاءه عن غيره فلا بـدّ من الالتـزام باختصـاص عدم الجـواز بالقضاء عن نفسـه.

(١) لعلّه لإطلاق بعض ما تقدّم أو لإطلاق الفتوى بعدم الجواز.

(٢) يظهـر ذلـك ممّا تقـدّم حيث عرفت أنّ نصوص المسـألة الدالّـة على عدم الجـواز بعـد الـزوال مختصـة بقضـاء شـهر رمضـان وهـو الأكثـر، أو بمـا يكـون

---

(١) سورة محمد : ٣٥.

(٢) سورة محمد : ٣٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥١٦.

وإن كان الأحوط الترك فيها أيضاً(١)، وأمّا الإفطار قبل الزوال فلا مانع منه حتّى في قضاء شهر رمضان عن نفسه(٢) إلّا مع التعيّن بالنذر أو الإجارة أو نحوهما، أو التضيّق بمجيء رمضان آخر إن قلنا بعدم جواز التأخير إليه كما هو المشهور(٣).

واجباً بعنوان كونه صوماً، فلا تشمل الصوم المنذور والصوم الاستئجاري وكلّ صوم واجب بعنوان آخر كأمر الوالد ونحوه.

نعم، صوم الكفارة لا يبعد شمول موثقة سماعة له، كما تقدّم.

(١) لعلّه لاحتمال إطلاق الفريضة في موثقة سماعة أو لذهاب البعض إلى عدم الجواز كأبي الصلاح الحلبي، وابن زهرة على ما حكي.

(٢) كما تقدّم.

(٣) لكون الإفطار حراماً حتّى قبل الزوال؛ لكونه حنثاً للنذر أو عدم وفاء بالإجارة، أو لحرمة التأخير إلى رمضان آخر.

فصل

في صوم الكفارة

فصل
في صوم الكفارة

وهو أقسام:

منها: ما يجب فيه الصوم مع غيره، وهي كفارة قتل العمد، وكفارة من أفطر على محرّم في شهر رمضان، فإنّه تجب فيهما الخصال الثلاث.

ومنها: ما يجب فيه الصوم بعد العجز عن غيره، وهي كفارة الظهار، وكفارة قتل الخطأ، فإنّ وجوب الصوم فيهما بعد العجز عن العتق، وكفارة الإفطار في قضاء رمضان، فإنّ الصوم فيها بعد العجز عن الإطعام كما عرفت، وكفارة اليمين وهي عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وبعد العجز عنها فصيام ثلاثة أيّام، وكفارة صيد النعامة، وكفارة صيد البقر الوحشي، وكفارة صيد الغزال، فإنّ الأوّل تجب فيه بدنة ومع العجز عنها صيام ثمانية عشر يوماً، والثاني يجب فيه ذبح بقرة ومع العجز عنها صوم تسعة أيّام، والثالث يجب فيه شاة ومع العجز عنها صوم ثلاثة أيّام، وكفارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب عامداً وهي بدنة وبعد العجز عنها

صيام ثمانية عشر يوماً، وكفارة خدش المرأة وجهها في المصاب حتّى أدمته ونتفها رأسها فيه، وكفارة شقّ الرجل ثوبه على زوجته أو ولده، فإنّهما ككفارة اليمين.

ومنها: ما يجب فيه الصوم مخيّراً بينه وبين غيره، وهي كفارة الإفطار في شهر رمضان، وكفارة الاعتكاف، وكفارة النذر والعهد، وكفارة جزّ المرأة شعرها في المصاب، فإنّ كلّ هذه مخيّرة بين الخصال الثلاث على الأقوى، وكفارة حلق الرأس في الإحرام وهي دم شاة أو صيام ثلاثة أيّام أو التصدّق على ستة مساكين لكلّ واحد مدّان.

ومنها: ما يجب فيه الصوم مرتّباً على غيره مخيّراً بينه وبين غيره، وهي كفارة الواطئ أمته المحرمة بإذنه، فإنّها بدنة أو بقرة ومع العجز فشاة أو صيام ثلاثة أيّام (١).

مسألة ١: يجب التتابع في صوم شهرين من كفارة الجمع أو كفارة التخيير (٢)

---

(١) هذه الأقسام منها ما تقدّم التعرّض إليه في فصل كفارة الصوم، والباقي يوكل الكلام فيه إلى محلّه مثل كفارات الإحرام وكفارة القتل ونحو ذلك.

وجوب التتابع في صوم الكفارة وكيفيّة حصوله

(٢) بلا كلام؛ لدلالة الأدلّة من الكتاب والسنّة على اعتبار التتابع في صوم

ويكفي في حصول التتابع فيهما صوم الشهر الأوّل ويوم من الشهر الثاني(١)

الشهرين في الكفارة سواء كانت كفارة مخيّرة كما في كفارة الإفطار في شهر رمضان عمداً، أو مرتّبة كما في كفارة الظهار، أو كفارة جمع كما في كفارة قتل العمد وكفارة من أفطر على محرّم في شهر رمضان عند جماعة.

(١) كما دلّت عليه النصوص، مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة القتل، فقال: إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أيّاماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثمّ يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثمّ عرض له شيء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع أعاد الصوم كلّه»[1].

وموثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل يكون عليه صوم شهرين متتابعين أيفرّق بين الأيّام؟ فقال: إذا صام أكثر من شهر فوصله ثمّ عرض له أمر فأفطر فلا بأس، فإن كان أقل من شهر أو شهراً فعليه أن يعيد الصيام»[2].

وصحيحة أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة، كيف يصنع؟ قال: يصوم ذا الحجة كلّه إلّا أيّام التشريق ثمّ يقضيها في أوّل يوم من المحرّم حتّى يتمّ ثلاثة أيّام فيكون قد صام شهرين متتابعين، ثمّ قال: ولا

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٢، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٥.

ينبغي لـه أن يقرب أهلـه حتّى يقضـي الثلاثـة أيّام التشـريق التي لـم يصمها، ولا بـأس إن صام شـهراً ثـمّ صام من الشـهر الـذي يليـه أيّاماً ثـمّ عرضت علّة أن يقطعـه ثمّ يقضي بعـد تمام الشـهرين»[1].

وهـي واضحة الدلالـة على المطلـوب، والعمدة صحيحة الحلبي التي رواها الكلينـي فـي الكافي بطريق صحيـح، وكذا الشـيخ في التهذيـب[2] مع اختلاف جزئي ليـس له أثر على الاسـتدلال.

والظاهـر أنّ المـراد بالعـارض فـي قولـه عليه السلام: «فـإن عـرض لـه شـيء» غيـر الأعـذار الشـرعيّة بقرينـة المقابلـة مع قولـه عليه السلام: «ثـمّ عـرض له شـيء»، فإنّ المـراد بـه ما لا يكون عـذراً؛ لأنّه حكم فيـه بالإعادة وهي مختصـة بغير العذر، وأمّـا معه فلا إعـادة كما سـيأتي.

ومنه يظهر جواز الإفطار لا لعذر بعد أن يصوم من الشهر الثاني شيئاً.

ثـمّ إنّ لسـان الصحيحـة لسـان الحكومـة، ويكـون قولـه عليه السلام: «والتتابع أن يصـوم شـهراً ... الخ» حاكماً علـى جميع الأدلّـة الدالّة على وجـوب التتابع في صوم الشـهرين فـي الكفارة.

ويظهر ممّا تقدّم أمران:

الأمـر الأوّل: جـواز الإفطـار لا لعـذر بعـد أن يصوم مـن الثاني شـيئاً ولا يكون مأثومـاً بذلـك، خلافـاً للمحكـي[3] عـن ظاهـر المفيـد والسـيد، وصريـح أبـي الصـلاح وابن إدريس من عـدم الجواز تكليفـاً وكونه مأثومـاً وإن كان يجوز له البنـاء علـى ما جـاء به، ولا يجـب عليـه الإعادة.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٣، ح ٨٥٦.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٦١.

وفي المختلف أشار إلى أنّ دليلهم على ذلك دعوى أنّ ظاهر الأدلّة الأوّليّة وجوب التتابع في صوم الشهرين وهو إنّما يحصل بالتتابع في تمام الشهرين، والمفروض عدم حصوله من دون عذر فيكون مأثوماً، وأمّا الإجزاء فلا استبعاد فيه مع الإثم.

والجواب: ما عرفت من كون الصحيحة حاكمة على الأدلّة الأوّليّة ومفسّرة للتتابع الوارد فيها، ومعه لا موجب للإثم بعد أن عمل المكلّف بالوظيفة الشرعيّة من الإتيان بالتتابع بالنحو الذي دلّت عليه الصحيحة، ودعوى عدم حصول التتابع اجتهاد في مقابل النص.

والحاصل: أنّ عدم جواز التفريق بلا عذر تكليفاً ـ على تقديره ـ لا يصحّ تعليله بعدم حصول التتابع إذا صام الأوّل وشيئاً من الثاني؛ لدلالة الصحيحة على حصوله بذلك، وهي حاكمة على أدلّة التتابع.

وعليه لا بدّ أن يكون عدم الجواز ـ على تقديره ـ تعبّداً شرعيّاً لا لأجل دخل عدمه في التتابع المضرّ، ولا دليل على الحرمة إن لم نقل بدلالة بعض نصوص المسألة على عدمها مثل موثقة سماعة لظهورها في السؤال عن التفريق الاختياري، وظاهر نفي البأس عنه في الجواب هو الجواز، وقوله عليه السلام: «ثمّ عرض له أمر» لا ينافي ذلك؛ لعدم ظهوره في كون التفريق والإفطار اضطراريّاً حتّى يختص الجواز بصورة الاضطرار بل هو أعم من ذلك ومن كونه اختياريّاً، فإنّ عروض أمر يترتّب عليه الإفطار كما يصدق في موارد الاضطرار والعذر الشرعي كذلك يصدق في غيرها، كما إذا كان لقاء صديق أو مراجعة طبيب يقتضي منه السفر من دون أن يصل إلى حدّ الاضطرار.

الأمر الثاني: أنّه لا أثر لما يقال من ظهور الأدلّة في التتابع بلحاظ جميع

وكذا يجب التتابع في الثمانية عشر بدل الشهرين(١)

أيّـام الشـهرين مـن دون فـرق بيـن الشـهر الأوّل والثانـي، أو ما يقـال من عدم ظهـوره فـي التتابع بيـن الأيّـام وإنّمـا يـراد بـه التتابع بيـن الشـهرين لا بيـن أيّامهمـا، وهـو يتحقّـق بوصـل آخـر يوم مـن الشـهر الأوّل بـأوّل يوم مـن الثاني وإن فـرّق بيـن أيّام الشـهرين.

وبالجملـة لا أثـر لذلك بعـد الحكومة، فإنّه حتّى لو سـلّمنا هـذا الظهور فلا بـدّ من رفع اليـد عنه عملاً بالدليـل الحاكم.

(١) الكلام في هذا الفرع يقع في مقامين:

المقـام الأوّل: في أصل وجوب صوم الثمانية عشـر عند تعذّر صوم شـهرين متتابعين حيث نسـب ذلك إلى المشـهور، واسـتدلّ له بمعتبرة أبي بصير، عن أبـي عبـد الله عليه السلام قال: «سـألته عـن رجـل كان عليه صيـام شـهرين متتابعين فلـم يقـدر علـى الصيام ولـم يقـدر علـى العتق ولـم يقدر علـى الصدقـة، قال: فليصـم ثمانية عشـر يوماً عن كلّ عشـرة مسـاكين ثلاثـة أيّام»[١].

لكـن ذيل المعتبرة ظاهر فـي كونه بدلاً عن الإطعام لا عـن الصيام، ويتعيّن حينئـذٍ أن تكون ناظـرة إلى الكفـارة المرتّبة، حيـث يكون الإطعـام فيها آخر ما يجـب منهـا، وقد ورد ذلك في كفـارة الظهار في بعـض الروايات[٢].

وقـد تقدّم فـي فصل ما يوجـب القضاء والكفـارة المسـألة (١٩) التعرّض لذلك وتبيّـن أنّ الصحيـح عـدم ثبـوت ذلـك فـي كفـارة التخيير وأنّـه عنـد العجـز عن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨١، ب ٩ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٧٢، ب ٨ من أبواب الكفارات، ح ١.

الخصال الثلاث فيها يتصدّق بما يطيق، ومع العجز عنه فالاستغفار له كفارة.

المقام الثاني: في وجوب التتابع فيها بناءً على وجوبها كبدل عن صوم الشهرين.

نسب ذلك إلى المشهور[١]، ويستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ المستفاد من دليل وجوب هذا الصوم أنّه من باب الاكتفاء بالجزء عن الكلّ عند العجز عنه، وكما كان التتابع واجباً في الكلّ كذلك يكون في الجزء.

وفيه: أنّه يفترض كون صوم الثمانية عشر يوماً جزءً من صوم الشهرين، وهو ليس ثابتاً لاحتمال كونه بملاك البدليّة، ولا دليل على تساوي حكم البدل والمبدل بل تقدّم استظهار كونه بدلاً عن الإطعام حيث ورد في بعض الروايات: «يصوم ثمانية عشر يوماً لكلّ عشرة مساكين ثلاثة أيّام».

مضافاً إلى أنّ التتابع لا يجب في جميع الشهرين بل في قسم منها، فإذا سلّمنا جزئيّة صوم الثمانية عشر من الشهرين فلا يعلم كونه من القسم الذي يجب فيه التتابع أو من غيره.

الوجه الثاني: دعوى الانصراف إلى التتابع ولو بقرينة الفتوى به.

وفيه: عدم وجود شاهد على هذه الدعوى، والفتوى لا تصلح شاهداً على ذلك، بل مقتضى إطلاق دليل الأمر بصوم الثمانية عشر يوماً عدم اعتبار التتابع كما في المدارك[٢].

الوجه الثالث: أنّ هذا الصوم كفارة فيدلّ على اعتبار التتابع فيه كلّ ما

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٢١.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ٢٤٦.

يدلّ على اعتبار التتابع في صوم الكفارة، كما يفهم من تعليل التتابع في الشهرين بأنّه لأجل أن لا يهون عليه الأداء، كما في رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّما وجب الصوم في الكفارة على من لم يجد تحرير رقبة الصيام دون الحج والصلاة وغيرهما من الأنواع، لأنّ الصلاة والحج وأنواع الفرائض مانعة للإنسان من التقلّب في أمر دنياه ومصلحة معيشته مع تلك العلل التي ذكرناها في الحائض التي تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة، وإنّما وجب عليه صوم شهرين متتابعين دون أن يجب عليه شهر واحد أو ثلاث أشهر، لأنّ الفرض الذي فرض الله تعالى على الخلق هو شهر واحد فضوعف هذا الشهر في الكفارة توكيداً وتغليظاً عليه، وإنّما جعلت متتابعين لئلّا يهون عليه الأداء فيستخفّ به، لأنّه إذا قضاه متفرّقاً هان عليه القضاء واستخفّ بالإيمان»[1]، فإنّ مقتضى عموم التعليل ثبوت التتابع في كلّ كفارة، فإنّ المستفاد من الرواية كون الكفارة مبنيّةً على التشديد الذي لا يناسبه التفريق، ولعلّه لأجل كون الكفارة عقوبة ولذا اختصت بالترك العمدي.

وفيه: أنّ كون ذلك علّة للحكم لا حكمة غير واضح بل لعلّ لحن الرواية يساعد على الثاني، مضافاً إلى أنّ ما ذكر إنّما يقتضي التعميم لكلّ كفارة لا إلى بدلها، خصوصاً مع كون البدل مترتّباً على العجز عن الكفارة في لسان الدليل.

ومنه يظهر عدم الدليل على اعتبار التتابع في المقام، ومقتضى إطلاق دليل وجوب صومها عدم اعتباره، وكذا إطلاق مثل صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ صوم يفرّق إلّا ثلاثة أيّام في كفارة اليمين»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٠، ب ٢ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٢، ب ١٠ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

بل هو الأحوط في صيام سائر الكفارات وإن كان في وجوبه فيها تأمّل وإشكال(١).

مسألة ٢: إذا نذر صوم شهر أو أقل أو أزيد لم يجب التتابع إلّا مع الانصراف أو اشتراط التتابع فيه(٢).

---

(١) بل قيل: إنّه المشهور[1]، وفي الشرائع[2] وجوبه في كلّ صوم إلّا أربعة، ويستدلّ له بما تقدّم في الفرع السابق خصوصاً الانصراف، وقد عرفت ما فيه.

والحاصل: لا يوجد دليل واضح على وجوب التتابع في كلّ صوم كفارة بل عرفت أنّ مقتضى إطلاق دليل الكفارة وإطلاق صحيحة ابن سنان المتقدّمة وغيرها عدم اعتباره، ففي كلّ مورد قام الدليل على اعتبار التتابع فيه كما في كفارة اليمين التزمنا به وقيّدنا المطلقات السابقة، وفي غيره لا بدّ من العمل بالمطلقات السابقة.

وبالجملة، لا يمكن الالتزام بما نسب إلى المشهور من لزوم التتابع في جميع الكفارات إلّا ما خرج بالدليل.

في لزوم التتابع في الصوم المنذور

(٢) يظهر من تقريرات بحث السيد الخوئي ﭭ[3] أنّ المفروض في هذه المسألة التفات الناذر إلى التتابع وعدمه، ولذا قال: إنّ وجوب التتابع وعدمه تابع لكيفيّة نذر الناذر وما قصده وجعله على نفسه، فإذا قصده

---

(١) مصباح الهدى ٩ : ١٣.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٨٦.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٦١.

مقيّداً بالتتابع كان واجباً وفاءً بالنذر، وإذا لم يقصده مقيّداً به وقصد الأعم فلا يجب التتابع، ولا عبرة بالانصراف؛ لأنّه إن قصده وجب التتابع حتّى مع عدم الانصراف، وإن قصد الأعم فلا يجب حتّى مع الانصراف؛ لأنّ العبرة بقصده لا بلفظه.

لكن الظاهر أنّ المفروض في المسألة الغفلة عن التتابع وعدمه لا الالتفات بقرينة إناطة وجوب التتابع وعدمه بالانصراف وعدمه، مع أنّ عدم الوجوب مع الالتفات وقصد الأعم ليس منوطاً بعدم الانصراف، بل هو ثابت حتّى مع فرض الانصراف، كما أنّ الوجوب مع الالتفات وقصد التتابع ليس منوطاً بالانصراف بل هو ثابت حتّى مع عدمه، وهذا بخلاف فرض الغفلة إذ يمكن إناطة الوجوب وعدمه بالانصراف وعدمه.

وبالجملة، موضوع المسألة النذر المطلق مع عدم الالتفات إلى التتابع وعدمه.

نعم، قوله: «أو اشتراط التتابع فيه» لا ينسجم مع فرض الغفلة؛ لأنّ الاشتراط في النذر يستلزم الالتفات، كما هو واضح.

وعلى كلّ حال، إذا فرض الالتفات في المسألة فالناذر مع التفاته إلى التتابع لا يخلو من إحدى حالتين: قصد النذر مقيّداً بالتتابع، أو قصده مطلقاً، أي: قصد الأعم؛ لأنّه بعد الالتفات إليه إمّا أن يريده فيقصده وإمّا أن لا يريده فلا يقصده، وعدم قصده مع الالتفات إليه يعني قصد الأعم، والحكم حينئذٍ واضح وهو وجوب التتابع مع القصد وعدمه مع عدمه.

وإن فُرض الغفلة ـ الملازم لعدم الاشتراط ـ فهل يجب التتابع أو لا؟

الصحيح الثاني؛ لعدم الدليل على الوجوب سوى دعوى الانصراف، وقد عرفت ما فيها.

نعم، عن أبي الصلاح الحلبي[١] أنّه إذا نذر صوم شهر وأطلق فإن ابتدأ بشهر لزمه إكماله، لكن يحتمل أن يراد بالشهر ما بين الهلالين لا ثلاثين يوماً بقرينة قوله: «فإن ابتدأ بشهر»؛ إذ لا وجه لذلك إذا كان المقصود ثلاثين يوماً، إذ يجب التتابع وإن لم يبتدئ بشهر بأن ابتدأ من وسط شهر أو آخره.

وعليه فوجوب التتابع فيه أوضح، كما أنّه يجب فيه الابتداء من أوّل الشهر، كما أنّه يجوز الاكتفاء وإن كان أقل من ثلاثين يوماً وهذا غير محل الكلام. نعم، وجوب التتابع فيما إذا كان المراد ما بين الهلالين يفترض فيه عدم إرادة الامتثال بشهر آخر، وإلّا جاز له عدم الإكمال بلا كلام.

كما أنّ المحكي عن المفيد وابن البرّاج وابن زهرة[٢] أنّه إذا نذر أن يصوم شهراً فإن أفطر مضطراً بنى، وإن كان في النصف مختاراً استأنف، وإن كان بعد النصف مختاراً أثِمَ وجاز له البناء.

وهذا لا يمكن تتميمه على القاعدة؛ لأنّه إن فرض عدم اشتراط التتابع في النذر ـ كما هو الظاهر ـ فلا فرق حينئذٍ بين الإفطار الاضطراري والاختياري في الجواز وعدم الإثم وفي البناء على ما سبق، وإن فرض اشتراط التتابع في النذر فلا بدّ من الالتزام بعدم جواز الإفطار اختياراً ولزوم الاستئناف مطلقاً من دون فرق بين النصف الأوّل والثاني.

---

(١) الكافي في الفقه : ١٨٦.

(٢) المقنعة : ٣٦١ / الكافي في الفقه : ١٨٦ / غنية النزوع : ١٤٣.

وقد يستدلّ له برواية الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ حسب الكافي والفقيه ـ : «في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له أمرٌ، فقال: إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجزئه حتّى يصوم شهراً تامّاً»[١]، أو عن أبي جعفر عليه السلام كما في موضع من التهذيب[٢]، أو رواية موسى بن بكر، عن أبي عبد الله عليه السلام كما في موضع آخر من التهذيب[٣].

ولا يبعد سقوط «الفضيل» فيما نقله الشيخ في التهذيب[٤] عن الكافي؛ لاتّفاق نُسَخ الكافي[٥] على وجوده في السند كما أنّه موجود في نقل الفقيه[٦] لهذه الرواية، كما أنّ معظم روايات موسى بن بكر عن أبي عبد الله عليه السلام بالواسطة. فالظاهر أنّ ما في الكافي والفقيه والتهذيب ـ نقلاً عن الكافي ـ رواية واحدة يرويها الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام.

نعم، ما رواه الشيخ في الموضع الثاني من التهذيب عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام رواية أخرى على الظاهر؛ لتعدّد الإمام المروي عنه؛ ولأنّ الشيخ ذكرها بعد ما نقله عن الكافي مباشرةً ممّا يعني أنّها رواية أخرى غير ما قبلها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٦، ب ٥ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٥، ح ٨٦٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٥، ح ٨٦٣.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الكافي ٧ : ٥٧٤، ح ٦٥٥١. (ط دار الحديث)

(٦) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٥٢.

وعلى كلّ حال، فالرواية تامّة سنداً وإن كان فيه موسى بن بكر؛ لأنّه ثقة كما ذكرناه مراراً.

نعم، لا تصلح أن تكون مدركاً لهذا القول؛ إذ ليس فيها التفصيل بين الإفطار الاضطراري والاختياري؛ لأنّ قوله: «ثمّ عرض له أمر» إمّا أن يراد به عدم الاختيار أو الاختيار أو الأعم كما هو الظاهر، وعلى كلّ التقادير فالرواية ليس فيها التفصيل المذكور.

والصحيح: أنّ الرواية لا يصحّ الاستدلال بها على وجوب التتابع في المسألة؛ لأنّه إن حملنا الشهر فيها على الشهر الهلالي فواضح لأنّ موردها غير محل الكلام، وإن لم نحملها على ذلك وقلنا إنّ المراد بالشهر ثلاثين يوماً فأيضاً لا يصحّ الاستدلال بها إمّا لأنّ التعبير عن الثلاثين يوماً بالشهر ظاهر في كونها متتابعة، وإمّا لاحتمال أن يكون موردها اشتراط التتابع في النذر أو نيّة صوم شهر متتابعاً باعتبار أنّه مع عدم النيّة والاشتراط لا وجه للسؤال؛ لوضوح وجوب الإتمام والبناء على ما سبق، وإنّما يتوهّم خلاف ذلك إذا نوى شهراً متتابعاً، وحينئذٍ تدلّ الرواية على وجوب التتابع مع الاشتراط ونيّة التتابع، وهذا غير محل الكلام أيضاً.

ويؤيّده قوله عليه السلام في ذيلها: «حتّى يصوم شهراً تامّاً»، بل ذكروا أنّه لا بدّ من حملها على ذلك؛ لأنّه مع الإطلاق يجوز التفريق حتّى اختياراً؛ لاستبعاد أن يحكم الشارع في فرض الإطلاق بالاستئناف لكونه على خلاف قصد الناذر وما جعله على نفسه، ووجوب الوفاء شرعاً ليس حكماً استقلاليّاً بل هو تابعٌ لكيفيّة قصد الناذر ونيّته.

وتبيّن ممّا تقدّم: عدم الدليل على وجوب التتابع في محل الكلام.

مسألة ٣: إذا فاته النذر المعيّن أو المشروط فيه التتابع فالأحوط في قضائه التتابع أيضاً(١).

(١) المراد بالنذر المعيّن ما إذا نذر صوم مجموع أيّام معيّنة لا يتحقّق صومها إلّا بالتتابع من دون أن يكون مقصوداً، كما إذا نذر صوم العشرة الأولى من شعبان مثلاً، أو صوم أيّام البيض من هذا الشهر، وهكذا.

والكلام فيما إذا فاته ذلك ووجب عليه القضاء، فهل يجب التتابع في قضائه؟

أمّا أصل وجوب القضاء فقد دلّت عليه بعض النصوص، مثل صحيحة علي بن مهزيار: «أنّه كتب إليه يسأله: ياسيّدي، رجل نذر أن يصوم يوماً بعينه فوقع ذلك اليوم على أهله، ما عليه من الكفارة؟ فأجابه: يصوم يوماً بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة»[1]، وغيرها ممّا ذكر في نفس الباب.

وأمّا وجوب التتابع فلا دليل عليه في النذر المعيّن أصلاً حتّى بلحاظ النذر؛ لأنّ المفروض أنّ التتابع غير مقصود بالنذر وإن كان متعلّق النذر لا يتحقّق خارجاً إلّا به، فهو نظير صوم شهر رمضان فإنّ التتابع فيه غير معتبر جزماً، ولذا لو ترك الصوم يوماً أو أكثر لعذر أو عصياناً فإنّ ذلك لا يقدح في صحّة ما مضى من صومه وما يأتي من الأيّام، إلّا أنّه بالرغم من ذلك لا يتحقّق صومه خارجاً إلّا بالتتابع، ولا إشكال في عدم لزوم التتابع في قضائه.

وأمّا النذر المشروط فيه التتابع ـ كما لو نذر صوم ثلاثة أيّام متتابعة من شعبان ـ فالمحكي[2] عن الشهيد في الدروس[3] أنّه استقرب وجوب التتابع

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٨، ب ٧ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٢٤.

(٣) الدروس ١ : ٢٩٦.

فـي قضائه، وعـن العلّامة فـي القواعد التـردّد في ذلك.

واستدلّ لوجوب التتابع بوجوه:

الوجـه الأوّل: أنّ التفـاوت بيـن الأداء والقضـاء إنّما هو في الوقـت فقط؛ لأنّ القضـاء هـو فعـل الواجب في غيـر وقتـه، فـإذا كان الأداء متتابعاً بسـبب النذر فـي المقام لـزم أن يكـون القضاء المأمـور به كذلك.

ويلاحـظ عليـه: أنّـه لا بـدّ من الالتفـات إلـى أنّ القضـاء ليس بالأمـر الأوّل بل بأمر جديد، أي: أنّ الأمر بالأداء سـواء كان بسـبب النذر أو بأمر الشـارع لا يقتضـي الإتيـان بالفعـل في غيـر وقته وإنّمـا يثبت ذلك بأمـر جديد.

نعـم، لـو قلنـا بـأنّ الأمـر بالفعـل فـي الوقـت الخـاص ينحـلّ إلـى أمريـن: أمـر بأصـل الفعـل وأمـر بإتيانه في ذلـك الوقت فـلا يحتاج القضـاء إلى أمر آخـر؛ لأنّه إذا فـات الأمـر الثاني بقـي الأمر الأوّل يدعـو إلى الإتيـان بالفعل خـارج الوقت وهو القضـاء، لكـن ذلك خـلاف التحقيـق القاضـي بوجود أمـر واحـد بالمقيّـد بالوقت الخـاص، فـإذا فـات ذلك سـقط الأمـر، ولا دليـل على وجوبـه في غيـر وقته.

ومنـه يظهر اندفاع هذا الوجـه؛ لما عرفت من أنّ القضـاء ليس بالأمر الأوّل الأدائـي حتّـى يقـال بأنّـه يدعـو إلـى الصوم مـع التتابـع لكونـه المنـذور بل هو بأمـر جديـد، وإلّا فـإنّ مقتضى القاعـدة انحلال النـذر إذا لم يـأت بالفعل في وقتـه، ولا يجـب الإتيان به خارج وقتـه، وإنّما نلتزم بوجوبه خـارج الوقت لقيام الدليـل عليـه كمـا عرفـت، وهو لـم يـدلّ علـى الإتيان بـه متتابعـاً بـل مقتضى إطـلاق الدليـل مثـل صحيحـة ابـن مهزيـار المتقدّمـة: «صـام يوماً بـدل يوم» وجوب تـدارك أصـل الصـوم دون الخصوصيّات الزائـدة عليه.

والحاصـل: أنّ الصحيحـة وإن دلّـت على عـدم وجوب مراعـاة الخصوصيّة

الزمانيّة المأخوذة في النذر في القضاء إلّا أنّ ذلك من جهة عدم تمكن المكلّف من مراعاتها، فإذا نذر صوم الجمعة دائماً أو صوم يوم معيّن ـ كما هو مورد هذه الصحيحة وغيرها ـ فإنّه غير قادر على مراعاة هذه الخصوصيّة في القضاء؛ لعدم تمكنه من أن يصوم يوم الجمعة أو اليوم المعيّن في يوم آخر، وهذا بخلاف التتابع الذي هو محل الكلام، فإنّ المكلّف قادر على مراعاته في القضاء.

وعليه فالدليل الدال على عدم لزوم مراعاة الخصوصيّة الزمانيّة لا يدلّ على عدم لزوم مراعاة الخصوصيّات الأخرى، كما أنّه لا يدلّ على لزوم مراعاتها.

ومنه يظهر أنّه لا يصحّ الاستدلال بالصحيحة ونحوها على عدم لزوم مراعاة التتابع في القضاء حتّى بإطلاقها لكونها ناظرة إلى خصوصيّة الزمان دون غيرها من الخصوصيّات كما لا يخفى، كما لا يصحّ الاستدلال بها على لزوم مراعاتها لذلك أيضاً.

الوجه الثاني: ما روي من أنّه «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[1]، وحيث إنّ الفائت هو الصوم المشروط بالتتابع وجب أن يكون القضاء كذلك.

وفيه: ـ مضافاً إلى إرسال الرواية ـ احتمال اختصاصها بالصلاة ويراد بالمماثلة المماثلة في الحكم من حيث القصر والتمام، واحتمال أن يراد بالفريضة ما كان فريضة في نفسه لا بما هو موضوع النذر كما في المستمسك[2].

نعم، يظهر من المستمسك[3] في المسألة (٣) من فصل شرائط صحّة

---

(١) عوالي اللآلي ٢ : ٥٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٢٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٢٦.

مسألة ٤: من وجب عليه الصوم اللّازم فيه التتابع لا يجوز أن يشرع فيه في زمان يعلم أنّه لا يسلم له بتخلّل العيد أو تخلّل يوم يجب فيه صوم آخر من نذر أو إجارة أو شهر رمضان، فمن وجب عليه شهران متتابعان لا يجوز له أن يبتدئ بشعبان بل يجب أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب، وكذا لا يجوز أن يقتصر على شوال مع يوم من ذي القعدة، أو على ذي الحجة مع يوم من المحرّم لنقصان الشهرين بالعيدين(١)

الصوم خلاف ذلك حيث لم يستشكل في شمول ما رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي من «أنّه لا يجوز أن يتطوّع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض»[1] للصوم الواجب بالنذر وإن استشكل فيه من جهة أخرى، فراجع.

الوجه الثالث: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «يقضي ما فاته كما فاته»[2].

وفيه: أنّ هذه الجملة ليست مسوقة لبيان كبرى كلّيّة حتّى يتمسك بإطلاقها في المقام، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى الصلاة والمماثلة في القصر والتمام، ولا دلالة لها على المماثلة في الصلاة من جميع الجهات فضلاً عن غير الصلاة.

حكم الشروع في صومٍ يلزم فيه التتابع مع العلم بتخلّل العيد ونحوه

(١) كما هو المعروف، وتدلّ عليه صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٤٦، ب ٢٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

الله عليه السلام : «أنّه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثمّ أدركه شهر رمضان، قال: يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم، فإن هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيّته»[1]، وموثقة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إن ظاهر في شعبان ولم يجد ما يعتق؟ قال: ينتظر حتّى يصوم رمضان ثمّ يصوم شهرين متتابعين، وإن ظاهر وهو مسافر أفطر حتّى يقدم»[2] لظهورهما في عدم الإجزاء وعدم الصحّة، وهو المراد من عدم الجواز في عبارة المتن لا عدم الجواز تكليفاً حتّى يستشكل في دلالتهما عليه بل لا يحتمل إرادة عدم الجواز والحرمة الذاتيّة كما في صوم يوم العيد؛ لوضوح أنّ المكلّف إذا صام مع علمه بتخلّل العيد لا يكون مرتكباً للحرام ولا يترتّب عليه الإثم، وإنّما يترتّب عدم إجزاء ما جاء به وعدم صحّته.

نعم، تثبت الحرمة التشريعيّة؛ لأنّه مع العلم بالتخلّل والعلم بعدم الإجزاء يكون الإتيان به بعنوان امتثال الأمر الشرعي تشريعاً محرّماً.

ثمّ إنّه لا فرق بين العلم بتخلّل العيد وبين العلم بتخلّل يوم يجب صومه بعنوان شهر رمضان أو النذر أو الإجارة لوحدة المناط، أي: العلم بعدم تحقّق شرط صحّة الصوم، أي: التتابع.

نعم، استشكل في الجواهر[3] في تماميّة القاعدة الكلّيّة التي مفادها أنّ كلّ صوم يجب فيه التتابع لا يجوز الشروع فيه مع العلم بتخلّل العيد ونحوه، وذكر ما معناه أنّ القاعدة تقتضي العكس؛ لأنّ عدم التتابع في هذه الموارد

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٦، ب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ٨٥.

ليس لاختيار المكلّف الإفطار، بل لمنع الشارع من الصوم كما في العيد، أو منعه من الصوم بعنوان الكفارة كما في شهر رمضان، وحينئذٍ تشمله روايات العذر الدالّة على عدم إخلال الإفطار عن عذر في التتابع المعتبر، وأمّا الروايات السابقة فلا يستفاد منها هذه الكلّيّة، وموردها كفارة الظهار مع تخلّل شهر رمضان، فيقتصر على موردها.

أقول: مراده من روايات العذر صحيحة سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثمّ مرض فإذا برأ يبني على صومه أم يعيد صومه كلّه؟ قال: بل يبني على ما كان صام، ثمّ قال: هذا ممّا غلب الله عليه وليس على ما غلب الله عزّ وجلّ عليه شيء»[1]، وما شابهها.

وقد ورد فيها: «هذا ممّا غلب الله عليه، وليس على ما غلب الله عليه شيء»، والظاهر أنّ هذا إنّما يصدق فيما لو لم يعلم بتخلّل العذر من البداية واتّفق حصوله صدفة، وأمّا إذا كان يعلم بذلك من أوّل الأمر ـ كما هو المفروض في محل الكلام ـ فلا يصدق عليه أنّه ممّا غلب الله عليه، فلا تشمله روايات العذر.

والحاصل: أنّ ما تدلّ عليه صحيحة منصور بن حازم وموثقة محمد بن مسلم من وجوب الاستئناف عند تخلّل شهر رمضان ليس على خلاف مقتضى القاعدة حتّى يقتصر فيه على القدر المتيقّن بل هو موافق له؛ لكون التتابع شرطاً مطلقاً مع العجز وبدونه، ولازم ذلك عدم تحقّق المشروط

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٤، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١٢.

إذا انتفى الشرط حتّى مع العجز والاضطرار، ومقتضى ذلك لزوم الاستئناف إلّا إذا قام الدليل على سقوط الشرطيّة في مورد فإنّه يتعيّن الأخذ به خروجاً عن مقتضى القاعدة، كما إذا صام أزيد من النصف يوماً أو أكثر على ما أشير إليه في هذه الروايات.

بقي الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: يرتبط بقوله في المتن: «بل يجب عليه أن يصوم قبله يوماً أو أزيد من رجب»، فإنّ السيد الخوئي قدس سره[1] استظهر في تعليقته عدم كفاية ذلك؛ لأنّ اللازم هو صوم شهر هلالي وصوم شيء ما من الشهر التالي ولو يوماً واحداً، ولا يكفي التلفيق من شهرين في تحقّق ذلك.

فإنّ المستفاد ممّا ذكره السيد الماتن كفاية التلفيق وهو غير صحيح؛ لأنّ التلفيق يراد به صيام شهر، أي: ثلاثين يوماً ملفقة من شهرين، فإذا كان عليه صوم شهرين متتابعين فالتلفيق يتحقّق بأن يصوم من نصف جمادى الآخرة ثمّ يصوم رجب ثمّ يتمّ ما بقي عليه من الشهر الأوّل في شعبان، فيكون الشهر الأوّل ملفقاً والثاني هلاليّاً.

والظاهر أنّ هذا غير ما ذكر في المتن من صوم شهر هلالي ويوم أو أزيد من الشهر الآخر مع تقدّم صوم يوم على صوم الشهر الهلالي؛ إذ لا يوجد فيه شهر ملفّق من شهرين؛ لأنّ المطلوب صيام شهر هلالي ويوم من شهر آخر، وهو متحقّق بما ذكره الماتن من صيام شعبان وصيام يوم أو أزيد قبله من رجب.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٧٢.

نعم، يقع الكلام في كفاية ذلك في تحقّق التتابع، أو أنّه يشترط في تحقّقه تقدّم صوم الشهر الهلالي على صوم يوم أو أزيد، ويترتّب عليه جواز أو عدم جواز أن يصوم شعبان ويوم أو أزيد قبله من رجب.

ويظهر من تعليقة السيد الخوئي قدس سره[١] الاشتراط، وقد يستدلّ له بقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً ... الخ»[٢] لظهوره في أنّ التتابع يتحقّق بذلك لا بما ذكر في المتن.

وفيه: أنّ التتابع يتحقّق بكلٍّ منهما؛ إذ يصدق أنّه صام شهراً وصام من الآخر شيئاً حتّى إذا أخّر صوم الشهر عن صوم يوم أو أزيد.

والوجه في ذلك: أنّ الـ «واو» في قوله عليه السلام: «ويصوم من الآخر شيئاً» لا يفيد الترتيب وإنّما هي لمجرّد الجمع، مثل: «جاء زيد وعمرو» فلا يدلّ على تقدّم صوم الشهر، وهذا هو المستفاد من سائر نصوص المسألة، ففي موثقة سماعة ورد قوله: «إذا صام أكثر من شهر فوصله»[٣]، وفي معتبرة منصور بن حازم ورد قوله: «فإن هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً»[٤]، فإنّه يصدق على فرض المتن أنّه صام أكثر من شهر متصلاً وأنّه زاد في النصف شيئاً، وقد أشار في الجواهر[٥] إلى ذلك، فراجع.

ثمّ إنّ هذا البحث يبتني على إرادة الشهر الهلالي من الشهر في صحيحة الحلبي وغيرها، ولا يجري إذا قلنا: إنّ المراد به العدد، أي: ثلاثون يوماً؛ لأنّ

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٢، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٥) جواهر الكلام ١٧ : ٨٨.

المطلوب حينئذٍ صوم واحد وثلاثين يوماً أو أزيد، ولا مائز بين هذه الأيّام حتّى يقال بلزوم تقديم صوم الثلاثين على صوم ما زاد عليه، وإنّما يتصور ذلك في الشهر الهلالي.

ثمّ إنّ التلفيق الذي عرفت ما هو المراد به وقع الخلاف في جوازه، والظاهر من المحقّق في الشرائع في كتاب الكفارات جوازه حيث قال: «من وجب عليه شهران فإن صام هلاليّين فقد أجزأ ولو كانا ناقصين، وإن صام بعض الشهر وأكمل الثاني اجتزأ به وإن كان ناقصاً ويكمل الأوّل ثلاثين»[1] أي: من الشهر الثالث، وعلّله في الجواهر[2] بانكساره فيتعذر اعتبار الهلال فيرجع إلى العدد، وظاهره الموافقة، ونسبه في المسالك[3] إلى الأكثر وقال به.

وقد تعرّض الفقهاء إلى ذلك في عدّة مواضع منها عدّة المطلّقة التي لا تحيض، وفي بيع السلف فيما لو قال إلى شهرين، وفي الكفارات. وقد ذكروا فيمن وجب عليه شهران وشرع في أثناء الشهر أقوالاً:

القول الأوّل: إكمال المنكسر ثلاثين.

القول الثاني: جبره بمقدار ما فات منه كشهر هلالي، فإذا كان ناقصاً أكمله من الثالث تسعة وعشرين.

القول الثالث: اعتبار الكلّ بالعدد، فيتمّم المنكسر بما يليه فينكسر أيضاً، ونسب[4] هذا القول إلى الشيخ في أحد قوليه.

---

(١) شرائع الإسلام ٣ : ٦٠.

(٢) جواهر الكلام ٣٣ : ٢٧٩.

(٣) مسالك الأفهام ٣ : ٤٢٠.

(٤) المصدر السابق.

وظاهـر هذه الأقـوال جواز الشـروع في أثناء الشـهر ثمّ يصوم الشـهر الثاني، وبذلـك يتحقّـق التتابـع ويجـب عليـه إكمـال الشـهر الأوّل بعـد إتمـام الثاني، وبذلـك يكـون الشـهر الأوّل ملفّقـاً ولا يجـب عليـه الشـروع مـن أوّل الشـهر الهلالـي حتّـى يكملـه هلاليّاً.

نعـم، اختلفـوا فـي كيفيّـة إكمـال الأوّل من الثالـث كما تقـدّم، وقد ذكـروا أنّ الأصـل فـي الشـهر عنـد الإطـلاق الهلالي وأنّـه إنّمـا يعدل عنـه إلـى العددي عنـد تعـذر حمله علـى الهلالـي، وكأنّهم اعتبـروا وقـوع العقد في السـلم ووقوع الطـلاق فـي أثنـاء الشـهر موجبـاً لتعـذّر حملـه علـى الهلالـي، وكـذا الشـروع بالصـوم فـي المقام فـي أثناء الشـهر.

ومنـه يظهـر أنّ جواز الشـروع في أثناء الشـهر يسـتلزم كون الشـهر عدديّاً لا هلاليّـاً، كما أنّه يسـتلزم كونـه ملفّقاً من شـهرين، والأصحاب التزمـوا بذلك كما يظهر مـن مراجعة كلماتهم، وهـو الصحيح.

أمّـا جواز الشـروع فـي أثناء الشـهر فيدلّ عليه مـا دلّ على كفاية صوم شـهر هلالـي مع يـوم مـن الشـهر الآخـر كصحيحـة الحلبي بنـاءً علـى ما تقـدّم من شـمولها لصـورة تقديـم صـوم اليـوم على صـوم الشـهر الهلالـي، فـإنّ لازم ذلك الشـروع فـي الصـوم فـي أثنـاء الشـهر كمـا هـو واضـح، فيكـون جائـزاً إذا كان التقديـم جائـزاً، مضافـاً إلى أنّـه لو كان الشـروع غير جائز لكان المناسـب جدّاً التنبيـه عليـه لغفلـة المكلّفيـن عنه عـادةً مع أنّـه موضع اتّفـاق الفقهـاء ظاهراً.

وأمّا اسـتلزامه لكون الشـهر ملفّقاً فهو واضـح ولا مانع من الالتـزام به إذا دلّ عليـه الدليل وإن قلنـا: إنّ الأصل في الشـهر أن يكون هلاليّاً.

الأمـر الثانـي: اسـتثنى بعضهـم مـن الحكـم بعـدم جواز الشـروع فـي الصوم

نعم، لو لم يعلم من حين الشروع عدم السلامة فاتّفق فلا بأس على الأصحّ وإن كان الأحوط عدم الإجزاء(١)

المعتبر فيه التتابع في زمان يعلم بتخلّل العيد فيه كفارةَ القتل في الأشهر الحرم، وهي صوم شهرين منها، أي: ذي القعدة وذي الحجة، أو الأخير مع محرّم، فيجب صومهما وإن علم بتخلّل العيد.

واستندوا إلى صحيحة زرارة[1]، وسيأتي التعرّض لذلك مفصّلاً عند تعرّض الماتن لها في الصوم المحظور، وسيأتي قرب احتمال دلالتها على وجوب صوم يوم العيد وأيّام التشريق، ويكون ذلك استثناءً من حرمة صوم العيد وأيّام التشريق لمن كان في منى لا من حرمة الشروع في زمان يعلم بتخلّل العيد فيه؛ لأنّ هذا الاستثناء إنّما يصحّ إذا كان العيد يحرم صومه، فيقال: يجوز الشروع بالرغم من العلم بتخلّل العيد الذي يحرم صومه، والمفروض عدم حرمة صومه في هذه الكفارة بل يجب صومه كما عرفت.

كما أنّه يكون استثناءً من تحقّق التتابع بين الشهرين بصوم شهر هلالي ويوم من الشهر الآخر فلا يتحقّق التتابع في هذه الكفارة بذلك، وإلّا أمكن صوم شهر ذي القعدة وأوّل ذي الحجة، أو صوم آخر ذي الحجة مع محرّم، بناءً على ما ذكرناه في الأمر الأوّل من دون دخول العيد، فافتراض دخول العيد ووجوب صومه لا يتمّ إلّا بناءً على هذا الاستثناء.

(١) لا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى القاعدة في المقام عدم الصحّة كما تقدّم لفقدان التتابع المعتبر، ومن هنا يحتاج الحكم بالصحّة إلى دليل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٠، ب ٨ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١ وح ٢.

نخرج به عن مقتضى القاعدة، وهو ـ على ما ذكروه ـ التعليل الوارد في صحيحة سليمان بن خالد: «هذا ممّا غلب الله عليه، وليس على ما غلب الله ... الخ»[1] بتقريب أنّها وإن كانت واردة في المرض إلاّ أنّ ما فيها من التعليل الذي هو بمثابة كبرى كلّيّة يجعلها شاملة لكلّ عذر غير اختياري للمكلّف ولو كان مثل العيد وشهر رمضان.

وعلى تقدير الشمول ـ الذي سيأتي التعرّض له في المسألة السادسة ـ فالرواية تكون دالّة على الصحّة في صورة عدم العلم بالعيد.

ويلاحظ: أنّ فرض عدم العلم يشمل حالة الغفلة والنسيان والجهل المركب والجهل البسيط، فهل الرواية شاملة لجميع هذه الحالات؟ مقتضى الإطلاق في عبارة المتن الشمول لها.

قد يقال: إنّ المتيقّن شمولها لحالة الغفلة ويلحق بها النسيان، وأمّا حالة الجهل البسيط فالشمول لها غير واضح بل ممنوع؛ لأنّه مع التفات المكلّف وشكّه وإقدامه على الصوم مع قدرته على تأجيله إلى وقت آخر لا يكون ممّا غلب الله عليه، بل يكون صادراً منه بالاختيار، وكذا الحال في حالة الجهل المركب، فإنّ اعتقاد عدم العيد فيها لا يوجب كونه ممّا غلب الله عليه.

أقول: على تقدير شمول الرواية لكلّ عذر غير اختياري فالظاهر الشمول لجميع هذه الحالات ما عدا حالة الجهل البسيط؛ لكون المكلّف معذوراً في حالات الغفلة والنسيان واعتقاد عدم تخلّل العيد، وسيأتي أنّ هذا هو الصحيح.

نعم، لو كان المناط صدق ما غلب الله عليه وحبسه فهو لا يصدق إلّا

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٤، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١٢.

ويستثنى ممّا ذكرنا من عدم الجواز مورد واحد، وهو صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع إذا شرع فيه يوم التروية، فإنّه يصحّ وإن تخلّل بينها العيد(١)

على مثل المرض والإغماء والحيض ونحوها من الأعذار الإلهيّة، ولا يصدق على الأمور المرتبطة بالإنسان كالغفلة والنسيان والجهل البسيط والمركب، فإنّها نظير الإكراه والتقيّة، ولا يصحّ أن يقال: إنّها ممّا غلب الله عليه أو حبسه وإن كان معذوراً في ذلك.

لكن المناسبات الارتكازيّة تقتضي الشمول لكلّ عذر غير اختياري على ما سيأتي في المسألة السادسة.

(١) أي: يستثنى من عدم جواز الشروع في الصوم اللازم فيه التتابع في زمان يعلم بتخلّل العيد ونحوه فيه، والمورد هو صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع، فيجوز أن يشرع في يوم التروية ويصوم يوم عرفة ويترك صوم العيد ويأتي بالثالث بعد العيد.

أقول: أمّا وجوب التتابع في صوم ثلاثة أيّام بدل الهدي فهو متّفق عليه ظاهراً[١]، وتدلّ عليه رواية الحسين بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السبعة الأيّام والثلاثة الأيّام في الحج لا تفرّق، إنّما هي بمنزلة الثلاثة الأيّام في اليمين»[٢]، وموثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصوم الثلاثة الأيّام متفرّقةً»[٣]، وغيرها.

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٢٥، المسألة ١٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٢، ب ١٠ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٨، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ١.

وأمّا جواز الشروع في يوم التروية وعدم وجوبه فهو متّفق عليه أيضاً[١]، فيجوز له أن يصومها قبل العيد، أي: السابع والثامن والتاسع، كما تدلّ عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج الأولى، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سأله عبّاد البصري عن متمتع لم يكن معه هدي، قال: يصوم ثلاثة أيّام: قبل التروية بيوم، ويوم التروية، ويوم عرفة، قال: فإن فاته صوم هذه الأيّام، فقال: لا يصوم يوم التروية ولا يوم عرفة ولكن يصوم ثلاثة أيّام متتابعات بعد أيّام التشريق»[٢]، وصحيحته الثانية قال: «كنت قائماً أصلّي وأبو الحسن قاعد قدامي وأنا لا أعلم فجاءه عبّاد البصري فسلّم ثمّ جلس، فقال له: يا أبا الحسن، ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي؟ قال: يصوم الأيّام التي قال الله تعالى، قال: فجعلت سمعي إليهما، فقال له عبّاد: وأيّ أيّام هي؟ قال: قبل التروية بيوم، ويوم التروية، ويوم عرفة، قال: فإن فاته ذلك؟ قال: يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك، قال: فلا تقول كما قال عبد الله بن الحسن، قال: فأيّ شيء؟ قال: قال: يصوم أيّام التشريق، قال: إنّ جعفراً كان يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بُدَيلاً ينادي أنّ هذه أيّام أكل وشرب فلا يصومنّ أحد، قال: يا أبا الحسن، إنّ الله قال: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[٣] قال: كان جعفر يقول: ذو الحجة كلّه من أشهر الحج»[٤]، وغيرها.

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٢٥٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٦، ب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) سورة البقرة : ١٩٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٣، ب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٤.

كما يجوز أن يصومها من أوّل ذي الحجة أو آخر ذي الحجة؛ لأنّ الواجب صومها في ذي الحجة متتابعة، وهذا يتحقّق بذلك.

وعليه فالكلام فيما إذا لم يصمها قبل التروية كما إذا قدم يوم التروية وليس له هدي، فالمعروف المدّعى عليه الإجماع أنّه يجوز له أن يصوم التروية ويوم عرفة ويؤخّر صوم اليوم الثالث بعد أيّام التشريق، ويدلّ على ذلك بعض الروايات لكنّها معارضة بما يظهر منه عدم الجواز على ما ذكروا، فلا بدّ من الكلام عن ذلك، فنقول: إنّ هناك طائفتين من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على الجواز، وهي عبارة عن:

١ـ رواية يحيى الأزرق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة، قال: يصوم يوماً آخر بعد أيّام التشريق»[١].

٢ـ رواية عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة، قال: «يجزيه أن يصوم يوماً آخر»[٢].

ودلالتهما تامّة وإنّما الكلام في السند، فعن المدارك[٣] أنّ فيهما ضعفاً في السند، ويشير بذلك ظاهراً إلى المفضّل بن صالح المعروف بأبي جميلة المنصوص على ضعفه في الثانية، وإلى يحيى الأزرق في الأولى؛ لتردّده بين حسّان المجهول وبين ابن عبد الرحمن الثقة، بل قد يتعين الأوّل بقرينة أنّ الصدوق يروي نفس هذه الرواية عن يحيى الأزرق ويقول في المشيخة:

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٨، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٨، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ١.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ٢٥٣.

«إنّ ما كان فيه عن يحيى الأزرق فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن يحيى بن حسّان الأزرق»[١]، فإنّه ظاهر في أنّ المراد بيحيى الأزرق في هذه الرواية في الفقيه ونحوها هو ابن حسّان المجهول، ويثبت بذلك أنّه المراد بيحيى الأزرق في رواية التهذيب[٢]؛ لكونها رواية واحدة.

وفي المقابل ذكر السيد الخوئي قدس سره[٣] قرينتين على أنّ المراد به في رواية التهذيب على الأقل ابن عبد الرحمن الثقة:

القرينة الأولى: أنّ ابن حسّان من أصحاب الصادق عليه السلام كما نصّ عليه الشيخ في رجاله[٤]، في حين أنّ ابن عبد الرحمن من أصحاب الكاظم عليه السلام[٥]، وهذه الرواية مرويّة عن الكاظم عليه السلام.

القرينة الثانية: أنّ ابن حسّان لم يُروَ عنه ولا رواية واحدة، فليس هو من الرواة وإن عدّه الشيخ من أصحاب الصادق عليه السلام، بخلاف ابن عبد الرحمن فإنّه من الرواة المشهورين وله كتاب رواه عنه جماعة، وهذا يستدعي انصراف اللفظ عند الإطلاق إليه.

وأيّد ذلك بأنّ الشيخ روى في التهذيب[٦] في باب الخروج إلى الصفا رواية عن صفوان وعلي بن النعمان عن يحيى بن عبد الرحمن الأزرق،

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥٠٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٥ : ٢٣١، ح ٧٨١.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٨٣.

(٤) رجال الشيخ الطوسي : ٣٢٢، الرقم ٤٨١٢.

(٥) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٦، الرقم ٥١٦٣.

(٦) تهذيب الأحكام ٥ : ١٥٧، ح ٥٢٠.

وروى في باب الزيادات[١] في فقه الحج نفس هذه الرواية بعين السند والمتن، ولكن عن يحيى الأزرق، وكذلك الصدوق[٢] رواها في الفقيه في باب حكم من قطع عليه السعي عنه أيضاً.

والأَوْلى الاستدلال على وثاقة يحيى الأزرق في هذه الرواية برواية صفوان عنه فيها بسند صحيح سواء أريد به ابن عبد الرحمن أو ابن حسّان؛ لأنّ الأخير مجهول لا ضعيف، فلاحظ.

نعم، لا يكفي هذا في إثبات وثاقة يحيى بن حسّان إلّا إذا ثبت أنّه المراد بيحيى الأزرق في الرواية، ومن هنا يقوى احتمال الاشتباه والخطأ في مشيخة الفقيه بتوهّم أنّ ما رواه عن مشايخه عنه يراد به ابن حسّان.

وفي مشتركات الكاظمي أنّ يحيى يُعرف أنّه ابن عبد الرحمن الأزرق برواية جماعة عنه، منهم صفوان بن يحيى، فقد روى عنه في موارد عديدة[٣] بسند صحيح، والظاهر أنّ المراد به واحد وهو يحيى بن عبد الرحمن.

ثمّ لو فرض عدم الخطأ في مشيخة الفقيه وأنّ المراد بيحيى الأزرق في هذه الرواية في الفقيه هو ابن حسّان، فهل يلازم ذلك حمله عليه في رواية التهذيب؟

ذكر السيد الخوئي قدس سره[٤] أنّه لا موجب لذلك؛ لانصراف يحيى الأزرق إلى الفرد المشهور وهو ابن عبد الرحمن غايته أنّ الرواية تكون مرويّة عن الكاظم عليه السلام مرّتين بطريقين: طريق الصدوق بإسناده عن أبان بن عثمان

(١) تهذيب الأحكام ٥ : ٤٧٢، ح ١٦٦٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٤١٧، ح ٢٨٥٦.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة ١٣ : ٤٩٤، ب ١٥ من أبواب السعي، ح ٦ / ١٣: ٤١٥، ب ٦٤ من أبواب الطواف، ح ٢ / ١٣ : ٢٢، ب ٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣، مضافاً إلى روايتنا.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٨٥.

عن يحيى بن حسّان، وطريق الشيخ بإسناده عن صفوان عن يحيى بن عبد الرحمن، والثاني صحيح.

وما ذكره قدس سره وإن كان محتملاً لكنّه لا يخلو من بُعد، والعمدة ما ذكرناه في تصحيح هذه الرواية.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم الجواز، وهي عدّة روايات:

١ـ رواية عبد الرحمن بن الحجّاج الأولى[1]، ودلالتها واضحة وإن كان سندها غريباً من جهة رواية موسى بن القاسم عن الحسين بن المختار ورواية الأخير عن صفوان، فإنّ هذا لا يناسب تقدّم الحسين بن المختار بحسب الطبقة على كلٍّ منهما؛ لكونه من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام كما ذكره الشيخ والبرقي[2]، وقد ذكر النجاشي[3] أنّ كتابه يرويه عنه حمّاد بن عيسى، وهو الظاهر من طريق الشيخ إلى كتابه في الفهرست[4]، وحمّاد بن عيسى من أصحاب الصادق عليه السلام، فكيف يروي عنه موسى بن القاسم بلا واسطة ويروي هو عن صفوان الذي هو من أصحاب الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام، هذا مع أنّ المعهود رواية موسى بن القاسم عن صفوان مباشرة، فلاحظ.

٢ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج الثانية[5]، وفيها دلالة في أنّ الأيّام الثلاثة هي اليوم السابع والثامن والتاسع، وحينما فرض السائل أنّ ذلك فاته

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٦، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) رجال الشيخ الطوسي : ١٨٣، الرقم ٢٢١١ / ٣٣٤، الرقم٤٩٧٢ / رجال البرقي : ١٧٠، الرقم ٣٦٧.

(٣) رجال النجاشي : ٥٤، الرقم ١٢٣.

(٤) الفهرست : ١٠٧، الرقم ٢٠٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٣، ب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٤.

أمره أن يصوم صبيحة الحصبة، أي: يوم النفر الثاني وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة، ويصوم يومين بعده، ولم يجوّز له صوم يوم التروية ويوم عرفة وصوم الثالث بعد العيد وأيّام التشريق.

وفي سندها رواية موسى بن القاسم عن صفوان بالواسطة، وهي أيوب بن نوح بن درّاج النخعي، مع أنّه يروي عنه بلا واسطة عادةً، وفي المعجم[1] أنّه روى عنه كذلك ما يزيد عن مائتي مورد.

لكن هذا وحده لا يوجب خللاً في السند؛ لإمكان أن يروي الراوي عن شخص بلا واسطة ويروي عنه أيضاً بالواسطة.

٣ـ صحيحة العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدي، قال: فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة، ويتسحّر ليلة الحصبة فيصبح صائماً وهو يوم النفر، ويصوم يومين بعده»[2].

٤ـ صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن متمتع لم يجد هدياً قال: يصوم ثلاثة أيّام في الحج: يوماً قبل التروية، ويوم التروية، ويوم عرفة، قال: قلت: فإن فاته ذلك؟ قال: يتسحّر ليلة الحصبة ويصوم ذلك اليوم ويومين بعده، قلت: فإن لم يقم عليه جماله أيصومها في الطريق؟ قال: إن شاء صامها في الطريق، وإن شاء إذا رجع إلى أهله»[3].

٥ـ صحيحة حمّاد بن عيسى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال علي عليه السلام: صيام ثلاثة أيّام في الحج: قبل التروية بيوم، ويوم التروية، ويوم

(١) معجم رجال الحديث ٢٠ : ٧١، الرقم ١٣٨٥٩.
(٢) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٧، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٥.
(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٩، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٤.

عرفـة، فمن فاته ذلك فليتسـحّر ليلـة الحصبة يعني ليلة النفـر، ويصبح صائماً ويوميـن بعده وسـبعة إذا رجع»[١].

٦ـ صحيحـة رفاعـة بن موسـى قال: «سـألت أبـا عبد الله عليه السلام عـن المتمتع لا يجـد الهـدي، قال: يصـوم قبل الترويـة ويوم الترويـة ويوم عرفة، قلـت: فإنّه قـدم يـوم الترويـة، قـال: يصوم ثلاثـة أيّـام بعد التشـريق، قلـت: لم يقـم عليه جمالـه، قال: يصوم يـوم الحصبة وبعده يومين، قال: قلـت: وما الحصبة؟ قال: يـوم نفـره، قلت: يصوم وهو مسـافر؟ قال: نعـم أليس هو يوم عرفة مسـافراً، إنّا أهـل بيت نقول ذلك لقـول الله عزّ وجلّ: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ﴾[٢] يقول: في ذي الحجة»[٣].

٧ـ صحيحـة محمـد بـن مسـلم، عـن أحدهمـا عليهما السلام قـال: «الصـوم الثلاثة الأيّـام إن صامهـا فأخّرهـا يوم عرفـة، وإن لـم يقدر على ذلـك فليؤخّرهـا حتّى يصومهـا فـي أهلـه ولا يصومهـا في السـفر»[٤].

وهذه الروايات تامّة سنداً ودلالة.

وهناك عدّة وجوه للجمع بين هذه الروايات المتعارضة:

الوجـه الأوّل: مـا فـي التهذيـب[٥] من حمـل روايـات الطائفـة الثانيـة الناهية عـن صـوم يـوم الترويـة ويوم عرفـة، مثـل الروايـة الأولى علـى النهي عـن صوم

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٨، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) سورة البقرة : ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٨، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٤ : ١٨١، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١٠.

(٥) تهذيب الأحكام ٥ : ٢٣١، ح ٧٧٩.

يـوم وحـده، أي: صـوم كلٍّ منهما على سـبيل الانفـراد وتأخير صـوم يومين بعد العيـد، فيكـون التفريـق بيـن يـوم ويوميـن لا بيـن يومين ويـوم كما تـدلّ عليه أخبـار الطائفـة الأولى.

الوجـه الثانـي: مـا في الوسـائل(١) مـن حمل أخبـار الثانيـة الآمرة بصـوم يوم السـابع والثامن والتاسع على الاسـتحباب.

الوجـه الثالـث: حمـل الثانيـة الآمـرة لصـوم يـوم السـابع والثامـن والتاسع على الاختيـار، وحمل الأولـى على مـا إذا فاته ذلـك، فيكفي أن يصـوم الثامن والتاسع ثـمّ يصـوم الثالـث بعـد العيد.

الوجـه الرابـع: حمـل الأولـى الدالّـة على جـواز التفريـق علـى مـا إذا صـام المكلّـف يـوم الثامـن والتاسع وتـرك صـوم السـابع جهـلاً أو نسـياناً أو حتّـى عمـداً، وحمـل الثانيـة علـى عـدم الجـواز ابتـداءً.

وحاصلـه: أنّ المكلّـف لا يجوز له الشـروع بصـوم يوم الثامن والتاسـع، لكنّه إذا فعـل ذلك لأيّ سـبب كان كفـى ما جاء به، ويصـوم الثالث بعـد العيد وإن كان فعـل حراماً إذا فعـل ذلك عمداً.

الوجـه الخامـس: أنّ الأولى نصّ فـي جواز تـرك التتابع إذا صام يـوم التروية ويـوم عرفة، في حيـن أنّ الثانيـة ظاهرة في عدم الجـواز وفـوت التتابع بذلك، فيقدّم النص علـى الظاهر.

وأقـرب هـذه الوجـوه الرابـع بـل يمكـن اسـتظهاره مـن هـذه الروايـات، فإنّ صحيحـة يحيـى الأزرق فـي الطائفـة الأولـى تـدلّ علـى كفايـة مـا جـاء به من صـوم الترويـة وعرفة إذا صام يوماً آخر بعد أيّام التشـريق فيمـا إذا صام هذين

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٦.

اليومين؛ لأنّ السؤال عمّن صام هذين اليومين وعن وظيفته حينئذٍ، وكذلك رواية عبد الرحمن بن الحجّاج[1]، في حين أنّ روايات الثانية لم يفترض فيها صيام اليومين، وإنّما السؤال عن متمتع يدخل يوم التروية كما في صحيحة العيص بن القاسم بل النهي عن صوم ذلك اليوم ظاهر في عدم صيامه، وكذلك الحال في باقي الروايات، ومفادها أنّ المكلّف ابتداءً يجب عليه أن يصوم يوم السابع والثامن والتاسع، وإذا فاته ذلك ولم يصم يوم الثامن والتاسع أيضاً وجب عليه صيام ثلاثة أيّام متواليات تبدأ من يوم الحصبة، أي: اليوم الثالث عشر من ذي الحجة، أو بعد أيّام التشريق.

ومن الواضح أنّ هذا المفاد لهذه الروايات لا ينافي روايات الطائفة الأولى الدالّة على أنّه إذا لم يصم السابع والثامن والتاسع، وإنّما صام الثامن والتاسع فقط كفاه ذلك إذا صام يوماً آخر بعد أيّام التشريق، وبذلك نكون قد عملنا بجميع هذه الروايات حتّى ما دلّ على المنع من صوم يوم التروية ويوم عرفة، مثل صحيحة ابن الحجّاج وعيص بن القاسم، أمّا بناءً على ما ذكره الشيخ في التهذيب[2] من إرادة صوم كلٍّ منهما على الانفراد فواضح لوجوب صوم ما قبل التروية، أي: السابع معهما كما تقدّم، وأمّا بناءً على إرادة صومهما معاً فالنهي تكليفي ونلتزم به، لكن ذلك لا ينافي أخبار الطائفة الأولى؛ لأنّها لا تدلّ على الجواز التكليفي وإنّما تدلّ على الجواز الوضعي فلا منافاة.

نعم، رواية الواسطي: «إذا صام المتمتع يومين لا يتابع الصوم اليوم الثالث

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٦، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٥ : ٢٣٢.

فقد فاته صيام ثلاثة أيّام في الحج فليصم بمكة ثلاثة أيّام متتابعات، فإن لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق، أو إذا قدم على أهله صام عشرة أيّام متتابعات»[١] قد تكون منافية للطائفة الأولى إذا كان المراد بعدم متابعة الصوم اليوم الثالث ما يشمل عدم متابعته بسبب تخلّل العيد الذي هو محل الكلام؛ لأنّها تفترض أنّه صام اليوم الثامن والتاسع، وتدلّ على فوات التتابع.

لكن الرواية غير تامّة سنداً من جهة الواسطي المجهول وغير واضحة دلالةً؛ لاحتمال إرادة عدم المتابعة اختياراً، وتكون من أدلّة لزوم المتابعة في كفارة بدل الهدي.

هذا وقد صرّح كثير من الفقهاء بوجوب صوم الأيّام الثلاثة قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة، لاحظ الفقه الرضوي[٢] والمبسوط[٣] والتهذيب للشيخ[٤] والسرائر[٥]، وفي الأخير الإجماع على ذلك، وأنّه لولا إجماعهم لما كان واجباً لعموم الآية، وكذا الكافي لأبي الصلاح الحلبي[٦] والمهذّب لابن البرّاج[٧] والغنية لابن زهرة[٨] وغير ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٦، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) فقه الرضا عليه السلام : ٢٢٤.

(٣) المبسوط ١ : ٣٧٠.

(٤) تهذيب الأحكام ٥ : ٢٣٥، ح ٧٩٣.

(٥) السرائر ١ : ٥٩٤.

(٦) الكافي في الفقه : ١٨٨.

(٧) المهذّب ١ : ٢٠٠.

(٨) الغنية : ١٤٤.

ويظهر من كلام جمع منهم أنّ وجوب صوم هذه الأيّام الثلاثة متواليات إنّما هو في حال الاختيار، فإذا فرّق مختاراً لم يتحقّق التتابع ووجب الاستئناف، وأمّا إذا فرّق لضرورة بنى على ما تقدّم، لاحظ الكافي والمهذّب والغنية.

أقول: أمّا وجوب صوم هذه الأيّام الثلاثة ـ أي: السابع والثامن والتاسع ـ فهو ظاهر بعض روايات الطائفة الثانية، مثل صحيحة ابن الحجّاج الثانية وصحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة حمّاد وصحيحة رفاعة وصحيحة محمد بن مسلم.

ومنه يظهر أنّه يتعيّن الالتزام بالوجوب التكليفي إذا بقينا وهذه الأخبار، لكنّه يوجد ما يدلّ على عدم وجوب ذلك وجواز صومها في أوّل العشرة الأولى، مثل رواية زرارة، عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: «من لم يجد هدياً وأحبّ أن يقدّم الثلاثة الأيّام في أوّل العشر فلا بأس»[1]، وروايته الأخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من لم يجد الهدي وأحبّ أن يصوم الثلاثة الأيّام في أوّل العشر فلا بأس بذلك»[2].

ولكن الرواية الثانية ضعيفة بأبان الأزرق المجهول وإن كان من رجال كامل الزيارات.

وأمّا الأولى فقد ذكرها في الوسائل في موضعين:

الأوّل: في الباب (٤٦) الحديث الثاني نقلاً عن الكافي[3]، وهي غير تامّة سنداً أيضاً بسهل بن زياد.

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٩، ب ٥٤ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٤ : ١٨٠، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٩، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٢.

الثانـي: في البـاب (٥٤) الحديـث الأوّل نقلاً عن الكافي[١] أيضـاً، وهي تامّة سـنداً وإن كان فيه سـهل؛ لوجود أحمد بـن محمد بن عيسـى منضمّاً إليه.

ومـن هنـا قـد يقـال: بـأنّ هـذه الروايـة قرينـة علـى حمـل الأمـر فـي أخبـار الطائفـة الثانيـة علـى الاسـتحباب.

لكـن الموجـود في الكافي فـي باب صوم المتمتـع: «إذا لم يجـد الهدي»[٢] روايـة بهـذا المضمون سـندها بهذا الشـكل: «أحمد بـن محمد بـن أبي نصر، عـن عبد الكريم بن عمرو، عـن زرارة، عن أحدهما»، ورجال السـند وإن كانوا مـن الثقات بـلا إشـكال إلّا أنّ روايـة الكليني عـن البزنطي من دون واسـطة أو أكثر غير ممكنـة، فتكون الرواية مرسـلة.

نعـم، إذا قلنـا بالتعليـق في هـذه الرواية على السـند فـي الرواية التـي ذكرها قبلها ـ كمـا يظهـر مـن صاحـب الوسـائل ـ كانت تامّـة سـنداً؛ لأنّ سـند الرواية قبلهـا هـو: «عدّة مـن أصحابنا، عـن أحمد بن محمد وسـهل بن زيـاد جميعاً، عـن رفاعة بن موسـى» والتعليق يعنـي أنّ الكليني يرويها عن البزنطي بواسـطة مـن ذكرهم في السـند السـابق، أي: «عدّة من أصحابنا، عـن أحمد بن محمد وسـهل بـن زيـاد»، فيكـون السـند بالشـكل الموجـود فـي الوسـائل غايتـه أنّه نقلـه فـي بـاب (٤٦) عن سـهل وحـده، ونقلـه في بـاب (٥٤) عنـه منضمّـاً إلى أحمـد بن محمد بن عيسـى، وبذلـك تكـون الرواية تامّة سـنداً.

وفيـه: عـدم وجـود قرينـة علـى التعليق فـي المقـام؛ لأنّه يكـون عـادةً بذكر أحـد رجال السـند السـابق مبتـدأً به فـي السـند الثانـي، ويكون رجال السـند

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٩، ب ٥٤ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) الكافي ٤ : ٥٠٦، ح ١.

قبله هم الواسطة.

مثلاً: ورد في الحديث الرابع في الباب الذي قبل هذا الباب السند هكذا: «أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجّاج»، وفي الحديث الخامس ورد هكذا: «صفوان، عن إسحاق بن عمّار» وفي المقام لا يوجد أحمد بن محمد بن أبي نصر الذي ابتدأ به سند هذه الرواية في سند الرواية السابقة.

وعن المجلسي[1] احتمال وجوده في سند الرواية السابقة وأنّه سقط منه؛ وذلك لأنّ رفاعة لا يروي عنه أحمد بن محمد وكذلك سهل بن زياد، لكن حيث إنّ الغالب أنّ الواسطة إمّا فضالة أو ابن أبي عمير أو ابن فضّال أو ابن أبي نصر، والأخير أظهر هنا بقرينة الخبر الذي بعده ـ أي: الرواية محل الكلام ـ حيث علّقه على ابن أبي نصر ممّا يدلّ على تقدّم ذكره.

وفيه: أنّه مجرّد احتمال لا قرينة عليه، ومجرّد ابتداء السند في روايتنا بأحمد بن محمد بن أبي نصر لا يصلح لذلك؛ لأنّ الكليني بدأ سند بعض الروايات بأشخاص لا يمكن أن يروي عنهم بلا واسطة بدون تعليق كأبي بصير وغيره، فليكن هذا من هذا القبيل. ومنه يظهر عدم تماميّة سند هذه الرواية؛ لسقوط الواسطة بين الكليني وبين ابن أبي نصر، فلا دليل على جواز التقديم.

وأمّا الحكم الوضعي ـ أي: الصحّة مع عدم التتابع وعدمها ـ فظاهر كلمات من تقدّم التفصيل بين ترك التتابع اختياراً فالبطلان ووجوب الاستئناف وبين الترك اضطراراً فالصحّة وعدم الاستئناف.

---

(١) مرآة العقول ١٨ : ١٩٣.

وهل الاضطرار في كلماتهم يشمل محل الكلام، أي: تخلّل العيد، أو أنّ مرادهم الأعذار المذكورة في الروايات، أي: المرض والحيض والإغماء ونحو ذلك؟ لا يبعد الثاني، بقرينة قولهم: «فمن فرّقها لضرورة جاز له البناء على ما تقدّم» ونحوه؛ لأنّ محل الكلام يراد به التفريق بترك صوم اليوم السابع وصوم الثامن والتاسع، في حين أنّ إطلاق العبارة يشمل صوراً أخرى مثل ما إذا صام السابع والثامن وترك صوم التاسع، أو صام التاسع وترك السابع والثامن، فإنّه يصدق على ذلك التفريق في الأيّام الثلاثة التي يجب صومها، وهذا الإطلاق يناسب المرض ونحوه، فإنّه إذا حصل في أيّ واحد من هذه الأيّام يصدق التفريق في الأيّام الثلاثة.

وعلى كلّ حال، فالاضطرار في محل الكلام إنّما يتحقّق في فرض الغفلة عن تخلّل العيد أو النسيان، فإذا جاء العيد والتفت إليه يكون مضطراً إلى الإفطار وقطع التتابع، وأمّا في حال الالتفات إلى تخلّل العيد وتمكنه من الصوم في وقت آخر فلا اضطرار حينئذٍ إلى قطع التتابع في هذا الصوم، وكذلك الحال إذا كان شاكّاً بتخلّله.

ولكن استفادة هذا التفصيل من الأخبار الدالّة على الصحّة وعدم الاستئناف غير واضحة؛ لأنّها تدلّ على الصحّة في فرض ما إذا صام الثامن والتاسع وترك صوم السابع، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما إذا كان ملتفتاً أو غير ملتفت عالماً بالحكم أو جاهلاً به، فلو فعل ذلك عامداً مع الالتفات والعلم كانت الأخبار شاملة له ودالّة على الصحّة وعدم لزوم الاستئناف إذا فرض تأتّي قصد التقرّب منه وإن كان آثماً بترك الواجب.

والحاصل: أنّ إطلاق الأخبار الثابت بترك الاستفصال شامل لكلّ حالات

فيأتي بالثالث بعد العيد بلا فصل أو بعد أيّام التشريق(١) بلا فصل لمن كان بمنى(٢)، وأمّا لو شرع فيه يوم عرفة أو صام يوم السابع والتروية وتركه في عرفة لم يصحّ ووجب الاستئناف كسائر موارد وجوب التتابع(٣).

المكلّف من العلم والجهل والغفلة والنسيان والالتفات والعمد، ويحكم بصحّة صومه إذا تأتّى منه قصد التقرّب.

(١) إذا لم يذهب إلى منى لعذر، بل مطلقاً؛ لأنّ المنع من الصوم في أيّام التشريق يختص بمن كان بمنى، ولذا تحمل الروايات السابقة الدالّة على أنّ من فاته صوم السابع والثامن والتاسع يصوم صبيحة الحصبة ـ وهو آخر أيّام التشريق ـ على من نفر من منى.

(٢) يستدلّ له بأنّ الظاهر من الأمر به بعد العيد لمن لم يكن بمنى أو بعد أيّام التشريق لمن كان بها هو البعديّة بلا فصل، وبأنّ الفصل بالعيد لا يوجب الإخلال بالتتابع، فيكون الفصل بغيره مخلّاً به فلا يجوز.

نعم، لو كان المستفاد من الدليل سقوط التتابع في المقام لكونه تخصيصاً لدليله فيه جاز الفصل بغيره، ويقتضيه إطلاق البعديّة في الدليل.

(٣) عملاً بإطلاق ما دلّ على اعتبار التتابع في صوم هذه الكفارة، وما دلّ على عدم اعتباره مختص بمورد معيّن وهو ما إذا صام يومي الثامن والتاسع فيكون مقيِّداً للإطلاق بهذا المقدار، وأمّا غيره من الموارد فهي مشمولة للإطلاق.

مسألة ٥: كلّ صوم يشترط فيه التتابع إذا أفطر في أثنائه لا لعذر اختياراً يجب استئنافه(١)، وكذا إذا شرع فيه في زمان يتخلّل فيه صوم واجب آخر من نذر ونحوه(٢)، وأمّا ما لم يشترط فيه التتابع وإن وجب فيه بنذر أو نحوه فلا يجب استئنافه وإن أثم بالإفطار، كما إذا نذر التتابع في قضاء رمضان، فإنّه لو خالف وأتى به متفرّقاً صحّ وإن عصى من جهة خلف النذر (٣).

---

(١) هذا هو مقتضى القاعدة حتّى إذا أفطر لعذر؛ لأنّ الواجب صوم أيّام متتابعة، فإذا فات التتابع لم يتحقّق الواجب فلا بدّ من الاستئناف.

نعم، الإفطار لعذر دلّت الأدلّة على عدم وجوب الاستئناف فيه وبها نخرج عن مقتضى القاعدة، وسيأتي التعرّض لذلك في المسألة اللاحقة، وكذا الحال في كفارة بدل الهدي إذا صام اليوم الثامن والتاسع وترك صوم السابع لعذر أو لا لعذر؛ لقيام الدليل على عدم الاستئناف، على ما تقدّم.

(٢) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة السابقة.

(٣) كما إذا نذر أن يصوم ما فاته من قضاء شهر رمضان متتابعاً، فإنّ القضاء لا يعتبر فيه التتابع وإنّما وجب بسبب النذر، فإذا أخلّ بالتتابع لا لعذر فلا شك في كونه آثماً لمخالفته النذر، والكلام يقع في صحّة صومه وعدم لزوم الاستئناف.

ذهب الماتن وغيره إلى ذلك؛ لأنّ المكلّف إنّما خالف النذر فيكون عاصياً، ولم يخالف الأمر بالصوم القضائي لعدم اعتبار التتابع فيه.

مسألة ٦: إذا أفطر في أثناء ما يشترط فيه التتابع لعذر من الأعذار كالمرض والحيض والنفاس والسفر الاضطراري دون الاختياري لم يجب استئنافه، بل يبني على ما مضى(١)

ومن الواضح أنّ النذر لا يوجب اشتراط التتابع فيما لا يشترط فيه، وبعد وقوع المأمور به لا مجال لتداركه واستئنافه.

والحاصل: أنّ التتابع في المقام وإن كان واجباً إلّا أنّه واجب في ضمن واجب آخر، والمفروض أنّه جاء بذلك الواجب على النحو المعتبر شرعاً فلا يكون قابلاً للتدارك، نظير ما إذا نذر أن يقضي ما فاته من الصلاة متتابعاً، أو أن يصلّي الظهر جماعةً، أو في المسجد.

الإفطار لعذر غير اختياري أثناء صومٍ يجب فيه التتابع

(١) عدم وجوب الاستئناف في المقام هو المعروف والمدّعى عليه الإجماع في الشهرين، وفي الجواهر: «لا أجد خلاف بالنسبة إلى الشهرين»[١]، واستدلّ له بصحيحة رفاعة[٢] وصحيحة سليمان بن خالد[٣] وصحيحة محمد بن مسلم[٤].

ولكن يوجد في مقابله ما يستفاد منه وجوب الاستئناف وهو صحيحة

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٤، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٤، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٤، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١٢.

جميل ومحمد بن حمران[1] ورواية أبي بصير[2]، فيقع التعارض بين الطائفتين، وفي مقام الجمع بينهما ذكرت وجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره الشيخ في الاستبصار[3] من حمل أخبار الطائفة الثانية على الاستحباب.

واعترض عليه السيد الخوئي قدس سره[4] بأنّه ليس عرفيّاً؛ لأنّ الأمر بالاستئناف في الطائفة الثانية إرشاد إلى الفساد، كما أنّ عدم الاستئناف في الطائفة الأولى إرشاد إلى الصحّة والإجزاء، ولا مجال حينئذٍ للحمل على الاستحباب؛ إذ لا معنى لاستحباب الفساد فيقع التعارض بينهما.

ويلاحظ عليه: أنّ المراد بالاستحباب في مثل المقام هو استحباب الاستئناف باعتبار أنّ التفريق في الصوم يوجب نقصاً فيه بنحو لا يوجب لزوم الإعادة بل حسنها واستحبابها، ويكون الأمر بالاستئناف في أخبار الطائفة الثانية إرشاداً إلى وجود هذا النقص جمعاً بينها وبين أخبار الأولى الصريحة في الصحّة وعدم الفساد.

والحاصل: أنّ صراحة الأولى في عدم فساد الصوم توجب حمل الثانية الظاهرة بدواً في فساد العمل على نقص العمل على نحو تستحب إعادته واستئنافه من باب الجمع العرفي بين الصريح والظاهر.

هذا مضافاً إلى ما قد يقال من أنّ الإرشاد إنّما يكون في الأوامر التي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧١، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٢، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٦.

(٣) الاستبصار ٢ : ١٣٥، ح ٤٠٥.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٩٠.

لا يستفاد منها طلب وتحصيل شيء كأوامر الطبيب التي هي بيان أنّ شفاءك وعلاجك يكون باستعمال هذا الدواء، وأمّا في مثل «يستأنف» و «لا يستأنف» فيمكن أن تكون في مقام الطلب والتحصيل وإن كانت تدلّ بالملازمة على الصحّة والبطلان، لكن الكلام لا يكون مسوقاً لذلك بل لبيان طلب الشيء ولزوم تحصيله أو عدم طلبه وعدم تحصيله.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ[١] أيضاً من حمل روايات الطائفة الثانية على ما إذا لم يبلغ المرض حدّاً يمنع من الصوم وإن كان فيه بعض المشقّة، وقوله: «يستقبل» فيها يراد به الاسترسال والاستمرار في صومه، وحمل أخبار الطائفة الأولى على المرض المانع من الصوم، فإذا تركه للمرض لا يجب عليه الاستئناف.

وفيه: أنّ ظاهر قوله: «يستقبل» هو أنّه يستأنف الصيام ويشرع من الأوّل، ومفهوم الذيل قرينة واضحة على ذلك.

الوجه الثالث: دعوى أنّ النسبة بينهما ليست التساوي بل العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ أخبار الطائفة الثانية ـ وعمدتها صحيحة جميل ومحمد بن حمران ـ خاصة بكفارة الظهار وبعذر المرض، في حين أنّ أخبار الطائفة الأولى مطلقة من حيث الكفارة وكذا من حيث العذر؛ لأنّ موردها وإن كان المرض إلّا أنّ ما فيها من التعليل بقوله عليه السلام: «الله حبسه» وقوله: «هذا ممّا غلب الله عليه» يجعلها شاملة لغير المرض من الأعذار كالحيض والنفاس والإغماء ونحوها.

---

(١) الاستبصار ٢ : ١٢٥، ح ٤٠٥.

وعليه لا بدّ من تخصيص الأولى بالثانية ويلتزم بوجوب الاستئناف في خصوص كفارة الظهار مع كون العذر المرض.

وأُورد عليه: بأنّ الخاص إنّما يقدّم على العام بالتخصيص إذا لم يكن له معارض في مورده وإلّا فلا يصلح للتخصيص، والخاص في المقام كذلك؛ لأنّ صحيحة رفاعة: «المظاهر إذا صام شهراً ثمّ مرض اعتدّ بصيامه»[١] الواردة في نفس المورد تدلّ على عدم الاستئناف والبناء على صيامه، فتكون معارضة لأخبار الطائفة الثانية، ومع عدم المرجّح يتساقطان ويرجع إلى أخبار الطائفة الأولى المطلقة.

نعم، هناك رواية صحيحة قد يدّعى كونها معارضة لأخبار الطائفة الأولى وهي صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن قطع صوم كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة القتل، فقال: إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين والتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أيّاماً منه، فإن عرض له شيء يفطر منه أفطر ثمّ يقضي ما بقي عليه، وإن صام شهراً ثمّ عرض له شيء فأفطر قبل أن يصوم من الآخر شيئاً فلم يتابع أعاد الصوم كلّه»[٢] لكون النسبة بينهما التساوي؛ لأنّ كلّاً منهما مطلق من حيث الكفارة ومن حيث العذر.

وأجيب عنه: بأنّ صحيحة الحلبي كما هي مطلقة من حيث العذر هي مطلقة أيضاً من حيث كون العذر أمراً غير اختياري كالمرض أو اختياريّاً مثل الضروريّات العرفيّة المستدعية للإفطار الاختياري؛ لأنّ العنوان الوارد

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٩.

فيها هو: «ثمّ عرض له شيء» وهو يصدق على كلٍّ منهما، وأمّا تلك الأخبار فهي مختصة بالعذر غير الاختياري الذي حبسه الله أو غلب عليه، وحينئذٍ تكون تلك الأخبار أخص مطلقاً من هذه الصحيحة فتخصّصها، ويلتزم بوجوب الاستئناف في الأعذار الاختياريّة.

ومنه يظهر عدم تماميّة ما ذكر في هذا الوجه من التخصيص فيؤخذ بإطلاق أخبار الطائفة الأولى في الأعذار غير الاختياريّة التي هي محل الكلام.

ويلاحظ على ما تقدّم:

أوّلاً: أنّ صحيحة جميل ومحمد بن حمران وإن كان موردها كفارة الظهار وعذر المرض إلّا أنّ رواية أبي بصير ليست كذلك، بل هي مطلقة من حيث الكفارة وكذلك من حيث العذر بقرينة ذيلها، فإن تمّت سنداً ـ كما هو الأقرب ـ كانت معارضة لأخبار الطائفة الأولى.

وثانياً: أنّ رواية رفاعة الثانية[1] التي جعلها معارضة لصحيحة جميل ومحمد بن حمران يمكن التشكيك في تماميّتها سنداً؛ لأنّ صاحب الوسائل ينقلها مباشرةً عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، ولا يعلم ما هو طريقه إليه.

الوجه الرابع: حمل أخبار الطائفة الثانية على التقيّة.

وفيه: أنّ القول بوجوب الاستئناف منسوب إلى الشافعي في أحد قوليه، وهو متأخّر عن زمان الإمام الصادق عليه السلام المنقول عنه في هذه الأخبار وجوب الاستئناف، فلا مجال لحملها على التقيّة.

وقد تبيّن **ممّا تقدّم**: عدم صحّة دعوى أنّ صحيحة جميل ومحمد بن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١٣.

حمران لها معارض في موردها وهو رواية رفاعة الثانية، فلا تصلح لتخصيص أخبار الطائفة الأولى؛ وذلك لعدم تماميّة سند هذه الرواية.

وحينئذٍ فالصحيح أن يقال: إنّه تارةً نلتزم بصحّة رواية أبي بصير، وأخرى نلتزم بعدم صحّتها.

فعلى الأوّل يدخل المقام في كبرى انقلاب النسبة؛ لأنّ صحيحة جميل ومحمد أخص مطلقاً من أخبار الطائفة الأولى الدالّة على عدم الاستئناف مطلقاً، فتخصَّص بالصحيحة وتحمل على غير مورد الصحيحة، وبذلك تنقلب النسبة بين الطائفتين، فتكون الأولى أخص مطلقاً من رواية أبي بصير الدالّة على الاستئناف مطلقاً، فتخصَّص بالطائفة الأولى وتحمل الرواية على غير مورد الطائفة الأولى، أي: على كفارة الظهار وعذر المرض، ويلتزم بوجوب الاستئناف في هذا المورد وعدم وجوبه في سائر الموارد.

وعلى الثاني تكون صحيحة جميل ومحمد أخص مطلقاً من أخبار الطائفة الأولى، فتخصّصها وتحمل على غير مورد الصحيحة، والنتيجة هي نفس النتيجة السابقة.

هذا إذا سلّمنا اختصاص صحيحة جميل ومحمد بموردها.

وأمّا إذا قلنا بإطلاقها وإن كان موردها خاصاً ـ للجزم بعدم الفرق في صوم الشهرين المتتابعين بين أن يكون كفارة ظهار أو كفارة إفطار أو كفارة قتل ـ فإذا كان الإفطار لعذر المرض لا يمنع من وجوب الاستئناف في صوم شهرين كفارة الظهار فهو كذلك في غيرها.

وكذا الحال في العذر، فإنّ العرف لا يفهم خصوصيّة للمرض إلّا كونه أمراً خارجاً عن اختيار المكلّف، أي: كونه عذراً إلهيّاً، فلا فرق بينه وبين سائر

الأعـذار الإلهيّـة، فـإذا كان المـرض لا يمنـع مـن وجـوب الاسـتئناف ولا يحقّق التتابـع فغيره مـن الأعذار يكـون كذلك.

نعـم، الحيـض الـذي تبتلـى بـه معظـم النسـاء شـهريّاً ولا يمكنهـنَّ صـوم شـهرين متتابعيـن إلّا بعـد بلـوغ سـن اليـأس لا يمكـن التعـدّي إليـه لهـذه الخصوصيّـة الموجبـة لاحتمـال الفـرق.

أقـول: إذا كان الأمـر كذلـك تكـون الصحيحـة مثـل روايـة أبـي بصيـر فـي الإطـلاق، وتكونـان معارضتيـن لأخبـار الطائفـة الأولـى، ويدخـل المقـام فـي بـاب التعـارض، وهـذا هـو الظاهـر منهم حيـث إنّهـم يتعاملـون مع الصحيحة كروايـة مطلقـة، ولذا أوقعـوا التعـارض بيـن الطائفتين، وحمـل بعضهـم الطائفة الثانية ـ وعمدتهـا هـذه الصحيحة ـ علـى الاسـتحباب، وحملهـا آخـرون علـى التقيّـة، وبعضهـم قـدّم الطائفـة الأولـى بالشـهرة ولـم يفرّقـوا بيـن كفـارة الظهـار وغيرهـا بـل جعلـوا موضـوع المسـألة مـن عليه صيـام شـهرين متتابعيـن، وهو غيـر بعيـد؛ لمـا تقـدّم مـن عـدم احتمـال خصوصيّـة لعـذر المـرض أو كفـارة الظهـار بحيـث يكـون عـروض المـرض فـي صيـام كفـارة الظهـار فقـط موجبـاً للإخـلال بالتتابـع المعتبـر شـرعاً دون عـروض غيـره كالحيـض والجنـون فيه، ودون عـروض المـرض فـي صيـام كفـارة الإفطـار مثلاً.

وعليـه تكـون الصحيحـة كروايـة أبـي بصيـر دالّـة على وجـوب الاسـتئناف مطلقـاً فتعارضـان أخبـار الطائفـة الأولـى.

والصحيـح: عدم وصول النوبة إلى إعمال القاعـدة الأوّليّة في باب التعارض مـن التسـاقط أو التخييـر؛ لوجـود جمـع عرفـي بينهمـا وهـو حمـل أخبـار الطائفـة الثانيـة على الاسـتحباب على مـا تقدّم، فـلا يجب الاسـتئناف وفاقاً للمشـهور.

نعـم، قـد يقال: بـأنّ هـذا الجمع ينافـي صراحـة قوله: «فـإنّ عليـه أن يعيد الصيـام» فـي روايـة أبـي بصير فـي الوجوب.

ولكـن الظاهـر عـدم الفـرق بينـه وبين قولـه عليه السلام: «يسـتقبل» فـي صحيحة جميـل ومحمـد في أنّـه قابل للحمل على الاسـتحباب ويصحّ اسـتعمال هذه الصيغـة فيـه، فيقـال: «عليكم بصـلاة النوافل» ونحـو ذلك.

وعلـى تقديـر عـدم تماميّـة هذا الحمـل يتعين طـرح أخبـار الطائفـة الثانية مـن جهـة إعـراض المشـهور عنها؛ إذ لا يعلـم وجـود قائـل بمضمونهـا، أي: وجـوب الاسـتئناف في صوم الشـهرين لعـذر المـرض، وإن كان هنـاك خلاف فـي صـوم الثمانيـة عشـر وصـوم الثلاثة ممّـا يعتبـر فيـه التتابع.

الإفطار للسفر الاضطراري أثناء الصوم الذي يجب فيه التتابع

ثـمّ إنّ الـكلام يقـع فـي أنّ العـذر الـذي لا يمنع مـن تحقّـق التتابـع هل هو خصـوص الحيـض والمـرض اللّذيـن همـا مـورد نصـوص عـدم الاسـتئناف أو يشـمل غيرهما مـن الأعـذار التي لا دخـل للمكلّف فـي حصولها مثـل النفاس والإغمـاء والجنون ونحوها، أو يشـمل مـا يكون للمكلّف دخل فـي حصوله إذا حصـل اضطراراً كالسـفر الاضطـراري، أو يشـمل كلّ ما يكون عـذراً ولو حصل باختيـار المكلّـف وإرادته كالسـفر الاختياري؟

أقـول: لا إشـكال فيمـا كان مورداً للنـص، وأمّا التعـدّي إلى غيره ممّا يشـبهه فـي كونه لا دخل للمكلّف في حصوله فإن كان المقصـود التعدّي من الحيض إلى غيره فهو مشـكل؛ لوجـود خصوصيّة فيه تمنع من التعـدّي وهي كونه مورد ابتـلاء معظـم النسـاء بنحـو لا يمكن معـه التتابـع في صـوم الشـهرين إذا كان

الحيض مانعاً من تحقّق التتابع إلّا بعد بلوغ سن اليأس فيجب تأخيره إلى ذلك الوقت، وهو بعيد جدّاً، فيحتمل أن يكون ثبوت هذا الحكم للحيض لهذه الخصوصيّة المفقودة في المرض ونحوه.

وأمّا إذا كان المقصود التعدّي من المرض إلى غيره فهو ممكن؛ لعدم احتمال الخصوصيّة فيه عرفاً.

ولو نوقش في ذلك أمكن التمسك بعموم التعليل الوارد في نصوص المرض ـ بأنّ الله حبسه كما في صحيحة رفاعة، أو بأنّ هذا ممّا غلب الله عليه كما في معتبرة سليمان بن خالد ـ لإثبات الحكم في كلّ ما يصدق عليه ذلك؛ لأنّ المستفاد منه كبرى مفادها أنّ كلّ ما غلب الله عليه فليس عليه شيء، والمتيقّن من ذلك الأعذار التي تكون منه تعالى وليس للإنسان دخل في حصولها كالأمثلة السابقة؛ لوضوح شمول التعليل لها وصدق العنوان المذكور فيه عليها.

وأمّا السفر فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: كونه عذراً وإن كان اختياريّاً، وهو ظاهر إطلاق الشيخ كون السفر عذراً في النهاية، واختاره صاحب الجواهر[1].

القول الثاني: عدم كونه عذراً مطلقاً وإن كان اضطراريّاً، واختاره صاحب الحدائق، والنراقي في المستند[2].

---

(١) نهاية الأحكام : ١٦٦ / جواهر الكلام ١٧ : ٧٦.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٤٣ / مستند الشيعة ١٠ : ٥٣٥.

القول الثالث: التفصيل بين الاختياري فلا يكون عذراً والاضطراري فيكون عذراً، وهو مختار المحقّق في المعتبر والعلّامة[١].

أمّا الأوّل فاستدلّ له في الجواهر[٢] بشمول التعليل (الله حبسه) له ولو كان اختياريّاً؛ لكون منع الصوم منه تعالى مع الإذن في السفر، ومرجعه إلى دعوى شمول التعليل لكلّ إفطار يكون من جهة إلزام الشارع وإن كان سببه اختياريّاً، ويترتّب عليه شمول الحكم بالمعذوريّة المرض والحيض حتّى إذا كان سببهما اختياريّاً؛ لأنّهما على كلّ حال أعذار وقد حبسه الله عن الصوم معها وغلبه عليها.

وأمّا الثاني فاستدلّ له في المستند[٣] بأنّ الظاهر ممّا حبسه الله عليه وغلبه عليه ما لم يكن بفعل العبد، والسفر وإن كان ضروريّاً فهو بفعله، وفي الحدائق[٤] أنّ الظاهر من هذا اللفظ أنّ المراد به ما كان من فعل الله تعالى به بحيث لا يكون للعبد في إيقاعه صنعٌ ولا مدخلٌ، والسفر وإن كان ضروريّاً ليس كذلك كما هو ظاهر.

وأمّا الثالث فاستدلّ له[٥] بأنّ المناسبات الارتكازيّة قاضية بفهم أنّ المدار على مطلق العذر بنحو يشمل الفعل الاضطراري حتّى إذا فرض قصور لفظ التعليل عن شموله.

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٢٣ / منتهى المطلب ٩ : ٤٢٧.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٧٦.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٥٣٥.

(٤) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٤٢.

(٥) مصباح المنهاج (كتاب الصوم) : ٣٨٨.

ويلاحظ على ما استدلّ به للأوّل: بأنّ شمول التعليل للسفر الاختياري لمجرّد أنّ الشارع منع من الصوم معه ممنوع؛ لأنّ الظاهر منه الأعذار التكوينيّة، أي: ما لا يكون لاختيار المكلّف وإرادته دخلٌ في حصولها كالمرض والحيض وإن كان الشارع يمنع من الصوم معها بعد تحقّقها، فلا يشمل ما يكون لاختيار المكلّف دخل في حصوله ويصدر منه بمحض اختياره من دون اضطرار وضرورة وإن منع الشارع من الصوم معه بعد حصوله؛ لأنّ هذا المنع لا يوجب صدق حبس الله وغلبته عليه، فلا يقال لمن سافر مختاراً قاطعاً التتابع المعتبر ووجب عليه الإفطار في سفره: «إنّ الله تعالى حبسه، وأنّه غلبه على ذلك».

وأمّا أنّه مأذون في السفر فهو صحيح، لكنّه لا ينافي وجوب الاستئناف باعتبار أنّه أخلّ بالتتابع باختياره من دون أن يكون مقهوراً عليه من قِبَله تعالى ولا مضطراً إليه، وبعد السفر الاختياري يتحقّق موضوع الحكم الشرعي بالمنع من الصوم.

والحاصل: أنّ الإذن الشرعي في السفر أثناء الصوم وكذا المنع الشرعي من الصوم في السفر لا يوجبان صدق العنوان في التعليل إذا كان السفر اختياريّاً.

ويلاحظ على ما استدلّ للثاني[1]: بأنّ منع شمول التعليل للسفر الاضطراري لا وجه له؛ لأنّه كالمرض في كونه ليس مفطراً بذاته وإنّما يجب معه الإفطار، وهذا المقدار من الوجوب المستند إلى ما لم يكن باختيار

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٣٠.

العبـد إذا كان كافيـاً في صـدق الحبس والغلبـة فلمَ لا يكون كذلـك إذا حدث بغيـر الاختيـار السـبب الموجـب للسـفر الموجـب للإفطـار؟

ومرجعـه إلـى أنّ التكويـن والتشـريع سـاهما في اعتبـار المرض عـذراً، وإلّا فالمـرض وحـده ليس مفطـراً؛ لأنّ الـكلام ليس في المـرض المانع مـن الصوم تكوينـاً بحيـث لا يتمكـن المكلّـف مـن الصيـام معـه بـل فـي الأعـم منـه ومن المـرض الـذي لا يكـون كذلـك، وإنّما يمنـع الشـارع من الصـوم معه.

إذن كـون المـرض عـذراً لا يمنع مـن تحقّـق التتابع الذي نشـأ مـن التلفيق بيـن التكويـن والتشـريع، وهذا بنفسـه موجود في السـفر الاضطـراري، فإنّه أمر غيـر اختيـاري منع الشـارع من الصـوم معه، فـإذا كان المنع الشـرعي المسـتند إلـى أمـر غير اختيـاري كالمـرض كافيـاً في صـدق الحبـس والغلبة فـلا بدّ أن يكـون كذلك في السـفر غيـر الاختياري.

وفيـه: أنّ قياس السـفر بالمرض ليس في محلـه؛ إذ لا يوجد في المرض إلّا مـا هـو مرتبط بـه تعالـى وحاصل مـن قِبَله وليـس لاختيـار المكلّـف دخل في ذلـك أصلاً، فالمـرض أمـر تكويني من الله سـبحانه كمـا أنّ المنع مـن الصيام أمر تشـريعي منه أيضاً، وأمّا السـفر الاضطـراري فيوجد أمر آخـر وراء الاضطرار والمنـع الشـرعي وهو أنّ السـفر صدر مـن المكلّف باختيـاره وإرادتـه وإن كان هناك شـيء صار سـبباً لاختيـاره السـفر لكنّه لا يصـل إلى حدّ الإلجاء وسـلب الاختيـار كمـا هـو واضـح، فالمكلّـف هـو الـذي حقّـق موضـوع المنع الشـرعي باختيـاره فـي حين أنّه فـي المرض ليـس كذلك.

والحاصـل: أنّ الإفطـار وإن أوجبه الشـارع على المكلّف بعد اختياره للسـفر

إلّا أنّ ذلـك لا يعنـي كونـه ممّـا حبسـه الله بعـد مـا كانـت المقهوريّة الشـرعيّة مسـتندة إلى المكلّف نفسـه.

ومنـه يظهر أنّ القـول الثاني هو الأقرب؛ لأنّ الظاهر مـن حبس الله للمكلّف وغلبتـه عليـه هـو مـا كان بفعلـه تعالى بحيـث ليس للعبـد دخل فـي حصوله، فلا يشـمل السـفر وإن اضطر إليه.

ومنـه يظهـر عـدم صحّـة التمثيـل للمقـام بالصائـم إذا شـاهد غريقـاً يمكنه اسـتنقاذه بالارتماس ـ وهـو ملزم به ومقهـور عليه شـرعاً ـ مدّعياً وضوح صدق عنـوان مـا غلـب الله عليه كمـا جاء فـي تقريـرات درس السـيد الخوئـي قدس سره[1]؛ وذلـك لأنّ هـذا المثـال إنّمـا يكـون مـن قبيـل مـا نحـن فيـه إذا فـرض أنّـه دخـل ذلـك المكان الـذي فيـه الغريق باختيـاره مع علمـه بأنّه سـيؤمر بإنقاذه المتوقـف علـى الارتمـاس كمـا هـو الحـال فـي السـفر الاضطـراري، فإنّه سـافر باختيـاره وإرادتـه مع علمه بأنّـه سـيؤمر بالإفطار شـرعاً، فهل في هـذا الفرض يصـدق أنّ الله حبسـه وأنّ إفطـاره ممّـا غلـب الله عليـه؟

والحاصـل: أنّ المفـروض فـي محـل الـكلام أنّ المكلّـف حقّـق باختيـاره موضـوع الحكم الشـرعي بوجوب الإفطار مـع علمه بذلـك وإن كان الباعث له علـى هذا الاختيـار الضرورة أو دفـع الضرر، وهـذا المثال حتّى يكـون ممّا نحن فيـه لا بدّ مـن فرض أنّ المكلّف حقّـق باختياره موضوع وجـوب الارتماس بأن ذهـب إلـى ذلك المـكان عالمـاً بـأنّ فيه غريقـاً وأنّـه سـيؤمر بإنقـاذه المتوقف علـى الارتمـاس وإن كان الباعـث على هـذا الاختيـار الضرورة أو دفـع الضرر.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٩٧.

ومن الواضح أنّه لا مجال حينئذٍ لدعوى وضوح صدق هذه العناوين عليه.

نعم، الإنصاف أنّ ما تقدّم من دعوى أنّ المناسبات الارتكازيّة تقتضي أن يكون المدار على مطلق العذر بنحو يشمل الفعل الاضطراري غير بعيد وإن كان لفظ التعليل قاصراً عن شموله؛ لأنّ المفهوم منه عرفاً أنّ المسألة مسألة المعذوريّة، ولفظ التعليل إنّما جيء به بهذا الشكل لأنّ السائل فرض المرض، والعرف لا يفهم خصوصيّة للمرض بمقتضى المناسبات الارتكازيّة إلّا باعتباره عذراً مسوّغاً للإفطار، ونفس الكلام يقال في الفعل المكره عليه كما إذا أمره الظالم بالسفر وتوعّده على تركه.

ثمّ إنّ هذا التفصيل في السفر يجري في المرض والحيض ونحوهما، فإذا كان سببهما اختياريّاً يجب الاستئناف لعدم شمول التعليل له، وإلّا لم يجب الاستئناف.

هذا كلّه في صوم الشهرين المتتابعين.

وأمّا في غير الشهرين من سائر أقسام الصوم المشروط فيه التتابع ـ مثل صوم الثمانية عشر يوماً بدل البدنة الواجبة في صيد النعامة، وصوم تسعة أيّام بدل البقرة في صيد البقر الوحشي، ومثل الصوم المنذور فيه التتابع وغير ذلك ـ فالكلام أيضاً يقع في حكم قطع التتابع من حيث وجوب الاستئناف وعدمه.

فنقول: أمّا إذا كان القطع اختياريّاً وبدون عذر فالحكم هو وجوب الاستئناف؛ لما تقدّم من أنّ ذلك هو مقتضى القاعدة، وإنّما لم نلتزم به في بعض الموارد لقيام الدليل، وهو لم يدلّ على عدم وجوب الاستئناف في المقام.

وأمّا إذا كان القطع لعذر فالمشهور عدم الاستئناف في الشهر الواحد

بـل ادّعـي اتّفـاق كلمـات الأصحـاب عليه بـل عـن الانتصـار[1] الإجمـاع على عدم وجوب الاسـتئناف فـي الصوم المتتابـع على الإطلاق، واسـتظهر صاحب الجواهـر[2] مـن كلام الفقهـاء ذلك.

نعـم، عـن المـدارك[3] التصريـح بالاقتصـار في عـدم الاسـتئناف على صوم الشـهرين خاصـة، ويجب فيما عـداه مطلقاً إلّا ثلاثة أيّام فـي بدل الهدي لمن صام يومـي الثامن والتاسـع، وحصل الفصـل بالعيد.

وعـن جماعـة[4] التفصيـل بيـن كلّ ثلاثـة أيّـام يجـب التتابـع فـي صومهـا ككفـارة اليميـن ونحوهـا فيجـب الاسـتئناف إذا أفطـر فيهـا ولـو لعـذر إلّا ثلاثة الهـدي ـ على ما تقـدّم ـ وبين غيرها فلا يجب الاسـتئناف إذا أفطر فيها لعذر.

وعـن الشـيخ فـي النهايـة[5] التفصيـل فيمـن نـذر أن يصـوم شـهراً متتابعـاً فعـرض مـا يفطر فيه بيـن بلوغ النصـف وعدمه، فيسـتأنف فـي الثانـي دون الأوّل.

أمّـا القـول المشـهور ـ أي: عـدم وجـوب الاسـتئناف في الشـهر وغيـره ممّا يجـب فيـه التتابع ـ فقد اسـتدلّ لـه بعمـوم التعليل الـوارد في صحيحـة رفاعة وصحيحـة سـليمان بن خالـد، فإنّه يقتضـي سـريان الحكم لكلّ مـورد يصدق فيـه الحبـس والغلبة من غيـر اختصـاص بمورده.

وبعبـارة أخـرى: أنّ المسـتفاد مـن صحيحة سـليمان كبـرى كلّيّـة مفادها أنّ

---

(١) الانتصار : ٣٦٧، المسألة ٢١٠.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٧٣.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ٢٤٧.

(٤) حكاه صاحب الجواهر عن المبسوط والاقتصاد والقواعد والدروس واللمعة (١٧ : ٧٣).

(٥) نهاية الأحكام : ١٦٧.

«كلّ ما غلب الله عليه فلا يجب فيه الاستئناف» فلا يختص الحكم بصوم الشهرين، بل يشمل كلّ صوم يعتبر فيه التتابع إذا حصل الإخلال به لعذر.

ومنه يظهر الجواب عمّا تقدّم عن المدارك، فإنّ ما ذكره وإن كان هو مقتضى القاعدة على ما تقدّم إلّا أنّنا نخرج عنه بالنصوص الواردة في صوم الشهرين باعتبار عموم التعليل الوارد فيها.

وأمّا التفصيل المنقول عن جماعة على ما تقدّم فيستدلّ له بصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «صيام ثلاثة أيّام في كفارة اليمين متتابعات ولا تفصل بينهنّ»[1]، وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ صوم يفرّق إلّا ثلاثة أيّام في كفارة اليمين»[2] بتقريب أنّه لا يراد بذلك جواز التفريق اختياراً إلّا في كفارة اليمين؛ وذلك لوضوح عدم اختصاص عدم جواز التفريق اختياراً بكفارة اليمين، فإنّ كلّ ما يعتبر فيه التتابع لا يجوز فيه التفريق اختياراً بل المراد به جواز التفريق لعذر، فيكون مفاده أنّ كلّ صوم يجوز التفريق فيه مع العذر إلّا كفارة اليمين فإنّه لا يجوز التفريق فيها ولو لعذر.

ثمّ لا بدّ لكي تكون هذه الروايات دليلاً على هذا التفصيل من تعميم الاستثناء لكلّ صوم ثلاثة أيّام وعدم اختصاصه بصوم ثلاثة كفارة اليمين.

وأجيب عنه: بأنّ هذه الروايات مطلقة من حيث الاختيار والاضطرار فتقيّد بعموم التعليل المتقدّم وتحمل على إرادة عدم جواز التفريق اختياراً دون ما غلب الله عليه من مرض ونحوه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٣، ب ١٠ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٢، ب ١٠ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

وفيه: ما تقدّم من أنّ مفادها حينئذٍ هو أنّ كلّ صوم يجوز فيه التفريق اختياراً إلّا كفارة اليمين، ومن الواضح أنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ كلّ ما يعتبر فيه التتابع لا يجوز فيه التفريق اختياراً، وموارده كثيرة بحيث يلزم من إخراجها من الدليل تخصيص الأكثر المستهجن.

وأجيب أيضاً: بإمكان حملها على نفي التفريق في كفارة اليمين اختياراً بعد تجاوز النصف، ويكون مفادها أنّه كلّ صوم يجوز فيه التفريق بعد تجاوز النصف إلّا صوم كفارة اليمين فإنّه لا يجوز فيه التفريق حتّى بعد تجاوز النصف.

وما ذكر من حملها على التفريق لعذر ليس أولى من هذا الحمل لعدم الشاهد.

وأمّا تفصيل الشيخ في النهاية فمستنده على ما قيل صحيحة موسى بن بكر ـ إمّا بواسطة الفضيل أو بدونه ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له أمر، فقال: إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يجزه حتّى يصوم شهراً تامّاً»[1] حيث تدلّ على أنّه إذا صام أقل من خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له ما يوجب الإفطار وجب عليه الاستئناف.

ويلاحظ عليه: أنّ الرواية ليست نصّاً في الإفطار لعذر الذي هو محل الكلام؛ لأنّ الوارد فيها: «ثمّ عرض له أمرٌ» وهو ليس نصّاً فيه وإنّما يشمله بالإطلاق؛ لأنّه كما يصدق مع العذر كذلك يصدق مع الضرورة العرفيّة المقتضية للإفطار اختياراً كالسفر لزيارة ذوي الرحم أو لعيادة مريض ونحوها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٦، ب ٥ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

ومن العذر ما إذا نسي النيّة حتّى فات وقتها بأن تذكَّر بعد الزوال(١)

وحينئذٍ لا بدّ من تقييدها بالتعليل في صحيحة سليمان بن خالد الدال على عدم وجوب الاستئناف إذا أفطر لعذر فتحمل هذه الرواية على العارض الاختياري وتدلّ على التفصيل فيه بين بلوغ النصف وعدمه في صوم الشهر المشروط فيه التتابع.

(١) لا إشكال في فساد صوم ذلك اليوم، وإنّما الكلام في انقطاع التتابع بذلك على نحو يجب معه الاستئناف كما هو مقتضى القاعدة على ما تقدّم وعدمه.

ذهب جماعة إلى الثاني، منهم الشهيد في المسالك وصاحب المدارك[1] والسيد الماتن، فاعتبروه عذراً لا يجب معه الاستئناف كالمرض ونحوه، واستدلّوا عليه كما في المدارك بأمرين:

الأمر الأوّل: حديث الرفع.

الأمر الثاني: ظاهر التعليل في صحيحة سليمان بن خالد وصحيحة رفاعة المتقدّمتين.

ويلاحظ على الأوّل: أنّ ظاهر الحديث رفع المؤاخذة، فلا يدلّ على صحّة العمل الناقص إذا كان نقصه مستنداً إلى النسيان.

ودعوى أنّ وجوب الاستئناف من سنخ العقوبة والمؤاخذة فيكون مرفوعاً بالحديث ويثبت المطلوب غير تامّة؛ لأنّ الظاهر أنّه من باب التدارك واستيفاء الملاك الفائت بترك التتابع، فلا يشمله الحديث.

---

(١) مسالك الأفهام ١٠ : ٨٩ / مدارك الأحكام ٦ : ٢٤٩.

وبعبارة أخرى: أنّه يشترط لتطبيق الحديث في مورد أن يكون الاختيار والقصد دخيلين في ترتّبه حتّى يرتفع بالنسيان والإكراه ونحوهما، وهذا إنّما يتمّ إذا كان وجوب الاستئناف من باب العقوبة إذ لا مجال لذلك إلّا مع الاختيار والقصد، وأمّا إذا كان وجوب الاستئناف مجرّد تدارك واستيفاء للمصلحة الفائتة ـ كما هو الصحيح ـ فلا يكون الاختيار والقصد دخيلين في ترتّبه حتّى يرفع في حالة عدم الاختيار والقصد.

وأمّا الثاني: فقد ناقش فيه صاحب الحدائق[1] بأنّ النسيان ليس من فعله تعالى بل من الشيطان كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ ﴾[2] وقوله: ﴿ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ﴾[3] فهو من غلبة الشيطان لا من غلبة الله تعالى، فلا يشمله التعليل.

وفيه: أنّ هذه الآيات ليس فيها دلالة على أنّ كلّ نسيان هو من الشيطان؛ لأنّها ناظرة إلى قضيّة خارجيّة لا حقيقيّة.

مضافاً إلى أنّ صدق حبس الله سبحانه وغلبته لا يتوقف على أن يكون الفعل مستنداً إليه تعالى مباشرةً ومن دون واسطة كما إذا أكل طعاماً يترتّب عليه المرض من دون أن يكون ملتفتاً إلى ذلك ومنعه المرض من الصوم، فإنّ ذلك لا يضرّ بصدق الحبس والغلبة، فالصحيح عدم وجوب الاستئناف لهذا الدليل بالتقريب المتقدّم في السفر الاضطراري، وهو شمول التعليل لكلّ ما يكون عذراً ومنه النسيان بل لا يبعد صدق العنوان الوارد في التعليل على النسيان؛ لأنّ العبد ليس له دخل في حصوله أصلاً كالمرض.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٤٣.

(٢) سورة يوسف : ٤٢.

(٣) سورة الكهف : ٦٣.

ومنـه أيضاً ما إذا نسـي فنوى صومـاً آخر ولم يتذكَّـر إلّا بعد الزوال(١)، ومنـه أيضـاً مـا إذا نـذر قبـل تعلّـق الكفـارة صـوم كلّ خميـس، فـإنّ تخلّلـه فـي أثنـاء التتابـع لا يضرّ بـه، ولا يجـب عليـه الانتقال إلـى غير الصـوم مـن الخصـال في صـوم الشـهرين لأجل هـذا التعـذّر(٢)

---

(١) لما تقدّم من صدق التعليل المتقدّم.

(٢) النـذر تـارةً يكـون بعد تعلّق الكفـارة ووجوب الصـوم المتتابع فيـه، وأخرى يكون قبله.

أمّـا إذا كان بعده فإن كان وجـوب الصوم تخييريّاً بأن كانـت الكفارة مخيّرة انعقـد النـذر وتعيّن الانتقـال إلى بدل الصوم مـن الخصال ووجـب عليه الوفاء بنذره، وبذلك يمتثـل كلا الوجوبين.

وأمّـا إذا كان تعيينيّـاً ولـو لعـدم تمكنـه مـن باقـي الخصـال فالظاهـر عـدم انعقـاد النذر؛ لإخلالـه بالواجب الفعلي، فيكـون متعلّقه مرجوحـاً ويجب عليه صوم الكفـارة مع التتابع.

وهـل يجب عليه الوفـاء بالنذر بعد الفـراغ من صوم الكفـارة؟ الظاهر العدم لوحدة النـذر وعدم انحلاله بلحـاظ أفراد متعلّقه.

وأمّـا إذا كان قبلـه فظاهـر الماتـن انعقـاد النـذر فيجـب الوفـاء بـه، ومعه لا يكـون قـادراً علـى الصـوم مع التتابـع، لكـن ذلـك لا يضـرّ بـه ولا يجـب عليه الانتقـال إلـى غيـر الصـوم مـن الخصـال إذا كان وجـوب الصـوم تخييريّـاً.

وعُلّـل ذلـك بصدق الحبـس وغلبـة الله تعالى عليـه؛ لأنّه بعد انعقـاد النذر يكـون المكلّف مأموراً شـرعاً بالوفاء بـه بأن يصوم كلّ خميـس فلا يتمكن من

التتابع دائماً، ويكون محبوساً من قِبَل الشارع عنه ومغلوباً عليه من الله تعالى.

أقول: عرفت سابقاً أنّ المستفاد من التعليل بمناسبات الحكم والموضوع كون المدار في عدم وجوب الاستئناف على المعذوريّة، ولذا قلنا بشمول التعليل للسفر الاضطراري ومنعنا من شموله للسفر الاختياري وإن كان ممنوعاً من الصوم شرعاً؛ لأنّ المنع الشرعي وإن كان خارجاً عن اختيار المكلّف إلّا أنّ نفس السفر لمّا كان اختياريّاً للمكلّف فلا معذوريّة ولا يصدق حبس الله تعالى.

وقد يقال: إنّ هذا يجري في المقام، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر بعد تحقّقه وإن كان حكماً شرعيّاً خارجاً عن اختيار المكلّف إلّا أنّ نفس النذر اختياري له، فهو قد حقّق موضوع الحكم الشرعي باختياره من دون ضرورة ولا اضطرار، ومعه لا يكون معذوراً في عدم الإتيان بالتتابع في الصوم، ولا يصدق الحبس والغلبة.

نعم، يصدق ذلك إذا أمره الشارع بالنذر، كما أنّ المعذوريّة تتحقّق إذا كان مضطراً إلى النذر لضرورة أو لدفع ضرر، والمفروض في المقام عدم الأمر الشرعي بالنذر وعدم الاضطرار.

لكن الإنصاف أنّ هناك فرقاً بين السفر الاختياري وبين النذر في المقام، فإنّ المفروض في الأوّل حصول السفر في أثناء الصوم المعتبر فيه التتابع بالاختيار مع علم المكلّف بأنّه إذا سافر سيكون مقهوراً شرعاً على الإفطار وقطع التتابع، فإذا سافر والحال هذه لا يكون معذوراً في الإخلال بالتتابع ولا يصدق الحبس والغلبة.

وأمّا في المقام فإنّ المفروض وقوع النذر قبل حصول موجب الكفارة ولم

يفـرض فيـه العلم بحصوله حيـن النذر، وهذا يعنـي أنّ المكلّف حينما نذر أن يصـوم كلّ خميـس لم يكـن عالمـاً بأنّـه سـيكون مقهوراً شـرعاً علـى الإخلال بالتتابـع الواجـب فـي الصـوم علـى تقديـر حصـول موجـب الكفـارة ووجـوب الصـوم عليـه، فـإذا حصل ذلـك بعد النـذر وحكـم الشـارع بوجوب الوفـاء به كان المكلّـف مقهـوراً علـى الإخلال بالتتابـع من قِبَل الشـارع وليس لـه اختيار فـي ذلـك، ومعه يكـون معـذوراً في هـذا الإخلال.

والحاصل: أنّ كلّاً من السـفر والنذر وإن كان اختياريّاً للمكلّف إلّا أنّ السـفر فـرض فيه اقترانـه بعلم المكلّف بأنّه سـيقهر شـرعاً علـى الإخـلال بالتتابع في صومه، فإذا سـافر مختاراً لـم يكن معذوراً وعليه الاسـتئناف.

وأمّـا النـذر فلـم يفـرض فيـه ذلـك بـل لـم يفـرض العلـم بحصـول موجـب الكفـارة، فـإذا نـذر صـوم كلّ خميس والحـال هذه وحصـل بعد ذلـك موجب الكفـارة ووجـب عليه الصيـام مع التتابع فـإنّ المانع مـن الإتيان بهـذا الواجب هـو الحكم الشـرعي بوجـوب الوفـاء بالنـذر، وليـس للمكلّف دخل فـي ذلك، فيكـون معـذوراً لكونـه مقهوراً مـن قِبَل الشـارع.

نعـم، لا معذوريّـة ولا مقهوريّة فـي الفرع السـابق؛ لتأخّر النـذر عن حصول موجـب الكفارة وفعليّـة وجوب الصوم عليـه، فيكون النذر المتأخّر مثل السـفر الاختيـاري في كونه دخيـلاً في الإخلال بالتتابـع بالاختيار.

وعليـه فالصحيـح مـا ذهـب إليـه السـيد الماتـن مـن وجـوب الوفـاء بالنذر فيصـوم كلّ خميـس، ولا يكون ذلك مخلّاً بالتتابع شـرعاً في صـوم الكفارة، ولا يجـب عليـه الانتقـال إلى غيـر الصوم مـن الخصال.

ثـمّ إنّـه لا فـرق فيمـا ذكرنـاه بيـن كـون الكفـارة معيّنـة أو مرتّبـة أو مخيّـرة،

نعم، لو كان قد نذر صوم الدهر قبل تعلّق الكفارة اتّجه الانتقال إلى سائر الخصال(١).

فلا يضرّ تخلّل الصوم النذري في كلّ خميس بالتتابع المعتبر في صوم الكفارة حتّى إذا كان له بدل في عرضه كما في الكفارة المخيّرة أو في طوله كما في الكفارة المرتّبة، ولا يختص ذلك بما إذا كان وجوب الصوم تعيينيّاً، ولذا يصحّ الصوم المعتبر فيه التتابع وإن تخلّله صوم يوم الخميس، ولا يجب الانتقال إلى البدل.

والوجه في ذلك: أنّ المستفاد من التعليل الوارد في الروايات السابقة أنّ تخلّل مثل هذه الأمور لا يضرّ بالتتابع المعتبر إذا كان لعذر ممّا يعني أنّ التتابع شرعاً يراد به سنخ معنى لا يضرّ به الإخلال لعذر، ومعه لا ملزم للانتقال إلى بدل الصوم وإن كان في عرضه.

نعم، لا بدّ من تقييد ذلك بما إذا كان الوفاء بالنذر مستلزماً لقطع التتابع المعتبر كما إذا نذر أن يصوم كلّ خميس بعنوان النذر فإنّ صومه بعنوان النذر يمنع من صومه بعنوان الكفارة ويقطع التتابع، فيقال: إنّ ذلك إذا كان لعذر فلا يضرّ بالتتابع، وأمّا إذا لم يكن كذلك كما إذا نذر أن يصوم كلّ خميس مطلقاً ـ أي: أن يكون في كلّ خميس صائماً بأيّ عنوان كان في قبال أن يكون مفطراً ـ فالظاهر أنّ هذا لا يستلزم قطع التتابع أصلاً إذا صامه بعنوان الكفارة، ويكون وفاءً بالنذر أيضاً.

(١) لعلّ الفرق بينه وبين سابقه بعد فرض انعقاد النذر في كلٍّ منهما هو التمكن من الجمع بين الوفاء بالنذر وصوم الكفارة في الأوّل بعد البناء على

مسألة ٧: كلّ من وجب عليه شهران متتابعان من كفارة معيّنة أو مخيّرة إذا صام شهراً ويوماً متتابعاً يجوز له التفريق في البقيّة ولو اختياراً لا لعذر (١)

أنّ تخلّل صوم كلّ خميس لا يضرّ بالتتابع لأجل المعذوريّة وعدم التمكن من ذلك في الثاني حتّى مع البناء على ما ذكر؛ لأنّ كلّ يوم يجب صومه بعنوان النذر فلا يبقى يوم يصومه بعنوان الكفارة، ولذا لا بدّ من الانتقال إلى سائر الخصال بعد فرض انعقاد النذر ووجوب الوفاء به.

والصحيح: عدم الانتقال إلى سائر الخصال؛ لتمكن المكلّف من الجمع بين امتثال الصوم النذري وصوم الكفارة بأن يصوم كلّ خميس بعنوان الكفارة؛ لأنّ مرجع نذر صوم الدهر إلى مجرّد إشغال كلّ يوم بالصوم بأيّ عنوان كان، فيمكنه صومه بعنوان الكفارة ويكون امتثالاً لكلا الواجبين.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة الأولى وتبيّن أنّ هذا الحكم ثابت في الجملة استناداً إلى النصوص المعتبرة، مثل صحيحة الحلبي[١] وصحيحة أبي أيوب[٢] وموثقة سماعة[٣] وصحيحة منصور بن حازم[٤] وغيرها.

والمتيقّن من ذلك ما إذا كان صوم الشهرين واجباً بالوجوب التعيّني كما في الكفارة المعيّنة والمرتّبة، والكلام يقع في شمول هذا الحكم لما إذا كان واجباً تخييريّاً كما في الكفارة المخيّرة، فهل يجوز لمن وجبت عليه الكفارة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٢، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

اختيار الصوم من بين الخصال المخيّر بينها ويصوم شهراً ويوماً متتابعاً ثمّ يفرّق في الباقي لا لعذر ولا يجب عليه الانتقال إلى باقي الخصال، أو لا يجوز له ذلك بل يتعيّن عليه أن يصوم الشهرين بتمام أيّامهما على نحو التتابع أو ينتقل إلى باقي الخصال؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث ينبغي أن يرجع إلى البحث عن شمول دليل هذا الحكم للكفارة المخيّرة وعدم شموله؛ وذلك لما عرفت مراراً من أنّ جواز التفريق بعد صوم شهر ويوماً خلاف القاعدة التي تقتضي لزوم التتابع في تمام الأيّام، وحينئذٍ لا بدّ من ملاحظة الدليل على الجواز الذي نخرج به عن مقتضى القاعدة، وأنّه هل يشمل الكفارة المخيّرة أو يختص بالكفارة المعيّنة والمرتّبة؟

والصحيح: عدم الاختصاص، فإنّ بعض نصوص المسألة وإن كان مورده كفارة الظهار وهي مرتّبة ـ مثل صحيحة منصور بن حازم[1] وصحيحة جميل ومحمد بن حمرا ن[2] ـ إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من شمول الحكم لغير ذلك المورد إذا دلّ عليه الدليل؛ لكونه وارداً في كلام السائل فلا دلالة فيه على الاختصاص.

والدليل على التعميم موثقة سماعة[3]، فإنّها مطلقة ولا موجب لتخصيصها بالكفارة المعيّنة؛ لأنّ التعبير بـ «عليه صوم شهرين» الوارد فيها كما يصحّ في الكفارة المعيّنة كذلك يصحّ في المخيّرة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧١، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٢، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٥.

أمّـا بنـاءً على إرجـاع الوجوب التخييـري إلى وجـوب كلّ واحد مـن الأفراد مشـروطاً بترك الباقـي فواضح.

وأمّـا بناءً علـى إرجاعه إلـى وجوب الجامع فـلأنّ هذا الوجـوب وإن كان لا يصـحّ إسـناده إلى الفرد علـى نحو الحقيقـة إلّا أنّه يصحّ إسـناده إليه على نحو المجـاز والمسـامحة، خصوصـاً إذا قلنا: إنّ مفـاد عبارة: «عليه صوم شـهرين» ثبـوت ذلـك فـي الذمّـة والدخـول فـي العهـدة، فإنّـه مـن الواضـح أنّ صـوم الشـهرين يدخـل فـي العهـدة ويثبـت فـي الذمّـة وإن كان أحـد أفـراد التخيير فـي مقابل أن لا يكـون كذلك، فيصـحّ أن يقال فـي الكفارة المخيّـرة: إنّ العتق واجـب علـى من أفطـر في شـهر رمضـان متعمّداً وكـذا باقـي الخصال.

وعليـه يمكـن تعميـم الحكـم للكفـارة المخيّـرة اسـتناداً إلـى إطـلاق هـذه الموثقـة ولـو مـن جهـة تـرك الاسـتفصال.

ويـدلّ على ذلـك أيضاً صحيحـة الحلبي[1]، فـإنّ المسـتفاد منهـا أنّ التتابع المعتبـر شـرعاً هـو التتابع بيـن الشـهرين الـذي يتحقّق بصـوم شـهر ويوم من الشـهر الآخـر لا التتابع بين أجزاء الشـهرين، وبذلك تكـون حاكمة على جميع الأدلّـة الدالّـة علـى اعتبـار التتابع فـي صـوم الشـهرين حتّـى إذا كان ذلك في الكفـارة المخيّرة.

لا يقـال: إنّ الصحيحـة وإن فسّـرت التتابـع بذلـك إلّا أنّه مختـص بالكفارة المعيّنـة كما يـدلّ عليه قولـه عليه السلام: «إن كان على رجل صيام شـهرين متتابعين ... الـخ»، فـإنّ مفاده تفسـير التتابع فـي هذا المورد، فـإذا كان التعبيـر بـ «على رجل صيـام» ظاهراً فـي الوجـوب التعييني اختـصّ التفسـير بـه لا محالة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٩.

وكذا لو كان من نذر أو عهد لم يشترط فيه تتابع الأيّام جميعها، ولم يكن المنساق منه ذلك(١)

لأنّا نقول: تقدّم منع هذا الظهور، وأنّ هذا التعبير يشمل ما إذا كان الصوم واجباً تخييراً كما يشمل ما إذا كان واجباً تعييناً، فتفسير التتابع بما ذكر يشمل كلا القسمين ولا يختص بالثاني.

(١) أي: وكذا كلّ من وجب عليه شهران متتابعان من نذر أو عهد، كما إذا نذر أن يصوم شهرين متتابعين فإنّه يجوز له التفريق إذا صام شهراً ويوماً متتابعاً.

واعتبر الماتن في ذلك أمرين:

أحدهما: أن لا يشترط في النذر تتابع الأيّام.

والآخر: أن لا يكون المنساق منه ذلك، فإذا انتفى الأمران أو أحدهما وجب التتابع في جميع الأيّام.

وفيه: أنّ التتابع لمّا كان مأخوذاً في النذر من قِبَل الناذر نفسه ـ كما هو المفروض ـ فلا بدّ فيه من الرجوع إلى قصده، فإن قصد التتابع بالمعنى المعتبر شرعاً ـ كما إذا نصّ على ذلك في نذره أو كان المنساق منه ذلك ارتكازاً ـ ثبت له هذا الحكم، وجاز التفريق بعد صوم شهر ويوم، وإن قصد التتابع بين أيّام الشهرين نصّاً أو ارتكازاً لم يثبت له هذا الحكم، وإن أطلق ولم يقصد أحد المعنيين فلا بدّ من تحديد مدلول اللفظ عرفاً، ويكون هو المقصود ارتكازاً ويكون هو المتّبع.

ومنه يظهر عدم تماميّة ما ذكر في المتن؛ إذ لا يكفي لثبوت هذا الحكم

وألحق المشهور بالشهرين الشهر المنذور فيه التتابع، فقالوا: إذا تابع في خمسة عشر يوماً منه يجوز له التفريق في البقيّة اختياراً، وهو مشكل فلا يترك الاحتياط فيه بالاستئناف مع تخلّل الإفطار عمداً وإن بقي منه يوم(١)

مجرّد عدم اشتراط تتابع الأيّام جميعها وعدم الانسباق إليه بل لا بدّ من اشتراط التتابع بالمعنى المعتبر شرعاً وقصده حتّى يثبت هذا الحكم، وإلّا فلا دليل على ثبوته؛ لأنّ صحيحة الحلبي ظاهرة في تفسير التتابع المعتبر شرعاً في صوم الشهرين بما ذكر فيها، فلا تشمل التتابع الذي يجعله المكلّف على نفسه بالنذر ونحوه، فإنّه تابع لقصده كما عرفت، والمفروض عدم قصده حتّى ارتكازاً.

(١) بل عن الحلّي في السرائر[١] دعوى تواتر الأخبار به عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام، بل لم ينقل الخلاف عن أحد من الفقهاء من زمان الشيخ المفيد إلى زمان المحقّق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك[٢] حيث استشكلا في سند الرواية التي يستدلّ بها على ما ذهب إليه المشهور، والرواية هي ما رواه موسى بن بكر، عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرةً: «في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوماً ثمّ عرض له أمرٌ، فقال: إن كان صام خمسة عشر يوماً فله أن يقضي ما بقي، وإن كان أقل من

---

(١) السرائر ١ : ٤١٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٣١٦ / مدارك الأحكام ٦ : ٢٥٢.

خمسة عشر يوماً لم يجزه حتّى يصوم شهراً تامّاً»[١] كما في التهذيب[٢] نقلاً عن الكافي[٣]، أو بواسطة الفضيل بن يسار كما في الكافي المطبوع والفقيه[٤]، وفي التهذيب[٥] رواها بسنده عن موسى بن بكر عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، ومن هنا يمكن فرض التعدّد.

وعلى كلّ حال، فالرواية تامّة سنداً؛ إذ ليس فيه من يمكن الكلام فيه إلّا موسى بن بكر حيث لا نصّ على وثاقته، إلّا أنّ الصحيح أنّه ثقة كما ذكرناه في محلّه.

والرواية وإن لم يصرّح فيها بنذر التتابع في صوم الشهر إلّا أنّ الظاهر منها ذلك خصوصاً أنّه لا وجه للسؤال عن الحكم لولا ذلك؛ لوضوح الاجتزاء بما جاء به قبل عروض المانع ووجوب الإكمال حينئذٍ.

ثمّ إنّ قول السائل: «ثمّ عرض له أمرٌ» إمّا أن يراد به ما لا يبلغ مرتبة الاضطرار بقرينة التفصيل في الجواب بين ما إذا صام خمسة عشر يوماً وبين ما إذا صام أقل من ذلك؛ إذ لا وجه لذلك إلّا مع الاضطرار إلى الإفطار بناءً على ما تقدّم في المسألة (٦) من أنّ الإفطار لعذر لا يضرّ بالتتابع المعتبر وإن حصل قبل إكمال النصف، وإمّا أن يكون عامّاً شاملاً ما إذا بلغ مرتبة الاضطرار ولو من جهة ترك الاستفصال في الجواب، وعلى التقديرين يتمّ الاستدلال بالرواية لمذهب المشهور.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٦، ب ٥ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٥، ح ٨٦٣.

(٣) الكافي ٤ : ١٣٩، ح ٦.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٥٢، ح ٢٠٠٥.

(٥) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٥، ح ٨٦٤.

كما لا إشكال في عدم جواز التفريق اختياراً مع تجاوز النصف في سائر أقسام الصوم المتتابع(١).

ومنه يظهر أنّه لا وجه للإشكال في هذا الحكم كما في المتن؛ لصحّة ما دلّ عليه سنداً وتماميّته دلالةً مع موافقته لما ذهب إليه المشهور، كما أنّه لا وجه لاعتبار الزيادة على النصف كما حكي عن الوسيلة إلّا القياس على الشهرين وهو باطل، أو فهم ذلك ممّا ورد في الشهرين بحمله على مطلق الصوم المشروط فيه التتابع وإلغاء خصوصيّة الشهرين، وهو ممّا لا شاهد عليه؛ لما تقدّم من قيام الدليل على تفسير التتابع بين الشهرين بتتابع شهر ويوم ممّا يعني أنّ المراد به فيهما مجرّد تتابع الشهرين بعنوانيهما لا تتابع جميع أيّامهما، ومن الواضح أنّ هذا المعنى يختص بالشهرين ولا يتحقّق في الشهر.

(١) لأنّ مورد النص الشهر المنذور فيه التتابع فلا وجه لإلحاق غيره به، كما لو نذر أن يصوم عشرة أيّام متتابعات فإنّه لا يجوز له الاكتفاء بصوم خمسة منها والتفريق في الباقي، وهذا في غير الشهر من المنذور لا كلام فيه ظاهراً، وإنّما الكلام في الشهر الواجب فيه التتابع من غير المنذور، كما في كفارة قتل الخطأ والظهار بالنسبة إلى العبد، فإنّ عليه نصف ما على الحرّ من الكفارة، فقد حكي عن الشيخ ويحيى بن سعيد والعلّامة في غير المنتهى ـ كما في الجواهر[١] ـ ذهابهم إلى الإلحاق، نقل عن المختلف[٢] الاستدلال على ذلك بوجوه ضعيفة أقلّها ضعفاً ما ذكره من أنّ الجعل في

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٨٦.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٦٤.

قوله: «رجل جعل عليه صوم شهر» في النص يشمل المقام؛ لأنّ الجعل كما يكون بالنذر كذلك يكون بفعل ما يوجب ذلك كقتل الخطأ والظهار، فإنّه بالقتل ـ مثلاً ـ قد أوجب على نفسه صيام الشهر، وكذا في الظهار.

ولا يخفى ما فيه من البُعد، فإنّ الظاهر من الجعل في النص كونه بالنذر ونحوه بل يصحّ أن يقال في المقام: إنّ القاتل خطأً لم يجعل على نفسه صيام شهر لأنّه لم يقصد ذلك، وقد لا يعلم به وإنّما الشارع أوجبه عليه، وكذا المظاهِر.

نعم، استثنى السيد الخوئي قدس سره[١] من ذلك الظهار والتزم فيه بالإلحاق بدعوى أنّ نصوص الظهار وإن كان أكثرها وارداً في الحُرّ لتضمّنها صوم الشهرين المتتابعين إلّا أنّ بعضها مطلق يشمل العبد أيضاً الذي كفارته شهر واحد، وهو صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال في رجل صام في ظهار فزاد في النصف يوماً: «قضى بقيّته»[٢]، فإنّها دالّة على الاكتفاء بالتتابع في النصف وزيادة يوم في كفارة الظهار سواء كان حرّاً أو عبداً، فإنّ إطلاق قوله: «فزاد في النصف» يعمّ كلّاً منهما.

ولا يخفى أنّ هذا ـ إذا تمّ ـ إلحاقٌ لهذا المورد بصوم الشهرين المتتابعين الذي يتحقّق التتابع فيه بصوم النصف ويوم، وليس إلحاقاً بصوم الشهر المنذور الذي يكتفى فيه بالتتابع في صوم النصف فقط، على ما تقدّم.

أقول: من الواضح أنّه اعتمد على نقل صاحب الوسائل لهذه الرواية عن الكافي، فإنّه نقل ذيل الرواية بالمعنى بهذا الشكل: «قال في رجل صام في

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٢، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٤.

ظهار فزاد في النصف يوماً: قضى بقيّته»، وهو مطلق يشمل كلّ صوم في ظهار سواء كان المظاهِر حرّاً أو عبداً، فإنّه إذا زاد في النصف يوماً لا يجب عليه التتابع في الباقي.

لكن الرواية في المصدر ـ أي: الكافي[١] والفقيه[٢] وكذا في التهذيب[٣] نقلاً عن الكافي وفي الوسائل نقلاً عنه أيضاً ـ بهذا الشكل: «قال في رجل صام في ظهار شعبان ثمّ أدركه شهر رمضان، قال: يصوم شهر رمضان ويستأنف الصوم، فإن هو صام في الظهار فزاد في النصف يوماً قضى بقيّته»[٤]، وهي صريحة في كون موردها الحُرّ دون العبد وأنّ الواجب هو صوم شهرين، وحينئذٍ يكون الجواب مختصاً به سواء كان بالشكل المنقول في الكافي والفقيه وكذا في الوسائل نقلاً عن الأوّل أو كان بالشكل الموجود في التهذيب نقلاً عن الكافي؛ إذ لا فرق بينهما في كون فاعل «صام» هو الرجل المذكور في صدرها الذي صام شعبان ثمّ أدركه شهر رمضان وهو الحُرّ فقط.

وفي تقريرات السيد الخوئي قدس سره[٥] محاولة لإثبات هذا الحكم في صوم الظهار مطلقاً حتّى بناءً على النقل الآخر للرواية، وهذه المحاولة تتمثل بتقريبين:

---

(١) الكافي ٤ : ١٣٩، ح ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٥٢، ح ٢٠٠٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٨٣، ح ٨٥٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٥، ب ٤ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٥) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٠٥.

مسألة ٨: إذا بطل التتابع في الأثناء لا يكشف عن بطلان الأيّام السابقة، فهي صحيحة وإن لم تكن امتثالاً للأمر الوجوبي ولا الندبي، لكونها محبوبة في حدّ نفسها من حيث إنّها صوم، وكذلك الحال في الصلاة إذا بطلت في الأثناء، فإنّ الأذكار والقراءة صحيحة في حدّ نفسها من حيث محبوبيّتها لذاتها(١).

التقريب الأوّل: دعوى أنّ مرجع الضمير في قوله: «فإن هو صام» هو طبيعي الرجل لا خصوص من حكم عليه بحكم الحُرّ.

التقريب الثاني: أنّ مفاد العبارة عرفاً هو أنّ الاعتبار في باب الظهار بتجاوز النصف من غير خصوصيّة للشهرين.

ولا يخفى ما فيهما، أمّا الأوّل فواضح كما تقدّم، وأمّا الثاني فلعلّه من جهة قوله عليه السلام: «فإن هو صام في الظهار» بدل «فإن هو صام» أو من جهة التعبير بالنصف المشعر بأنّه المعيار دون الشهرين، لكنّك خبير بعدم وصول ما ذكر إلى حدّ الظهور.

(١) الصحّة بمعنى إجزاء المأتيّ به عن المأمور به لا وجه لها في المقام بناءً على ما ذكره الماتن من عدم كون صوم الأيّام السابقة امتثالاً للأمر الوجوبي؛ لأنّه تعلّق به مع التتابع، والمفروض أنّه لم يأت به كذلك، ولا للأمر الندبي؛ لأنّه وإن تعلّق بذات الصوم بعنوانه الأوّلي إلّا أنّ امتثاله إنّما يتحقّق بالإتيان به مع قصد أمره، والمفروض أنّه لم يقصد وإنّما قصد الأمر الوجوبي بالكفارة.

إذن ما قَصَده لم يقع وما وقع لم يقصد، ومجرّد كونه محبوباً في حدّ

نفسه من حيث إنّه صوم ـ لو سلّم ـ لا يحقّق الصحّة بمعنى الإجزاء وموافقة الأمر.

وفي تقريرات السيد الخوئي قدس سره[1] إثبات الصحّة في المقام باعتبار امتثال الأمر الندبي لكون الصوم مأموراً به بأمر ندبي عبادي، والمكلّف في مفروض الكلام جاء بمتعلّقه وامتثله فيقع صحيحاً لا محالة، وإنّما لم يمتثل الأمر الوجوبي بالكفارة، وعباديّة صوم الشهرين لم تنشأ من ناحية الأمر الوجوبي حتّى يقال: إنّه لم يأت بمتعلّقه فلا يكون ما جاء به عبادة صحيحة وإنّما نشأ من الأمر الندبي، فإذا صام أيّاماً ثمّ قطع التتابع فلا يؤثّر ذلك في بطلان ما وقع؛ لأنّ ملاك عباديّته الأمر الندبي، وقد تحقّق على وجهه فلا مناص من الحكم بالصحّة.

أقول: الكلام في الصحّة لا في العباديّة، والصحّة عند الفقهاء هي إجزاء المأتيّ به عن المأمور به، ومن الواضح أنّ الإجزاء إذا كان المأمور به عبادة لا يتحقّق إلّا بقصد امتثال الأمر المتعلّق به؛ لأنّ الأمر تعلّق بالفعل المأتيّ به بقصد القربة، أي: قصد امتثال أمره، والامتثال والإجزاء لا يتحقّقان إلّا بذلك، والمفروض عدم قصد امتثال الأمر الندبي.

والحاصل: أنّ الكلام ليس في تعلّق الأمر الندبي بالصوم بعنوانه الأوّلي، فإنّ السيد الماتن لا ينكر ذلك وإنّما يدّعي أنّ هذا الأمر لم يكن هو المحرّك للعبد عندما جاء بالصوم وإنّما تحرّك عن الأمر الوجوبي بالكفارة، فلا يكون امتثالاً للأمر الندبي فلا يقع صحيحاً.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٠٩.

نعم، إذا لم يكن المأمور به عبادة، أي: لا يشترط فيه قصد القربة وقع صحيحاً وإن لم يقصد امتثال أمره، وأمّا ما ذكره الماتن من كفاية المحبوبيّة في الحكم بالصحّة ففيه: أنّ مجرّد ذلك لا يكفي لوقوعه عبادةً وصحيحاً بل لا بدّ من قصد هذه المحبوبيّة بأن يأتي به لكونه محبوباً له سبحانه وتعالى، والمفروض عدم قصد ذلك، وأنّ المحرّك له هو الأمر الوجوبي.

نعم، قد يقال: بأنّه يكفي في وقوع الفعل عبادةً وصحيحاً الإتيان به متقرّباً به إليه تعالى بأيّ نحو كان فيقع الصوم صحيحاً إذا جاء به على نحو قربي، وفي المقام لا إشكال في أنّ المكلّف جاء به كذلك؛ لأنّه حينما قصد به امتثال الأمر الوجوبي فقد تقرّب به إليه سبحانه، وهذا المقدار من التقرّب يكفي لوقوع الفعل عبادةً وصحيحاً.

فصل

في أقسام الصوم

فصل
في أقسام الصوم

أقسـام الصوم أربعة: واجب، وندب، ومكروه كراهة عبادة، ومحظور. والواجب أقسـام: صوم شـهر رمضان، وصوم الكفارة، وصـوم القضاء، وصـوم بـدل الهـدي فـي حـج التمتّع، وصـوم النـذر والعهـد واليميـن، والملتـزم بشـرط أو إجارة، وصـوم اليوم الثالث مـن أيّام الاعتـكاف، أمّا الواجـب فقد مرّ جملـة منه(١).

---

(١) ومنـه صـوم مـن نام عن صـلاة العشـاء، فإنّه يصبـح صائماً علـى ما ذهب إليـه جماعة مـن الأصحاب[١]. نعم، ذهـب آخرون إلى اسـتحبابه[٢]، وكان على الماتـن ذكره إمّـا في الصـوم الواجب أو في الصـوم المندوب.

والصحيـح: عـدم الوجـوب؛ لضعـف مسـتنده وعـدم تماميّـة مـا ادّعـي من الإجمـاع[٣]، بـل حتّى الشـهرة.

---

(١) المهذّب ٢ : ٤٢٣.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٨ / مختلف الشيعة ٨ : ٢٦١ / كشف اللثام ٩ : ١٢٣.

(٣) الانتصار : ٣٦٥، المسألة ٢٠٥.

وأمّا المندوب منه فأقسام:

منها: ما لا يختصّ بسبب مخصوص ولا زمان معيّن كصوم أيّام السنة عدا ما استثني من العيدين وأيّام التشريق لمن كان بمنى، فقد وردت الأخبار الكثيرة في فضله من حيث هو ومحبوبيّته وفوائده، ويكفي فيه ما ورد في الحديث القدسي: «الصوم لي وأنا أُجازي به» وما ورد من أنّ «الصوم جنّة من النار»، و أنّ «نوم الصائم عبادة وصمته تسبيح وعمله متقبّل ودعاؤه مستجاب»، ونعم ما قال بعض العلماء من أنّه لو لم يكن في الصوم إلّا الارتقاء عن حضيض حظوظ النفس البهيميّة إلى ذروة التشبّه بالملائكة الروحانيّة لكفى به فضلاً ومنقبةً وشرفاً.

ومنها: ما يختصّ بسبب مخصوص، وهي كثيرة مذكورة في كتب الأدعية.

ومنها: ما يختصّ بوقت معيّن، وهو في مواضع:

منها: وهو آكدها صوم ثلاثة أيّام من كلّ شهر، فقد ورد أنّه يعادل صوم الدهر ويذهب بوحر الصدر، وأفضل كيفيّاته ما عن المشهور، ويدلّ عليه جملة من الأخبار وهو أن يصوم أوّل خميس من الشهر وآخر خميس منه وأوّل أربعاء في العشر الثاني، ومن تركه يستحب له قضاؤه، ومع العجز عن صومه لكبر ونحوه يستحب أن يتصدّق عن كلّ يوم بمدّ من طعام أو بدرهم.

ومنها: صوم أيّام البيض من كلّ شهر، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر على الأصحّ المشهور، وعن العماني أنّها الثلاثة المتقدّمة.

ومنها: صوم يوم مولد النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهو السابع عشر من ربيع الأوّل على الأصحّ، وعن الكليني رحمه الله أنّه الثاني عشر منه.

ومنها: صوم يوم الغدير، وهو الثامن عشر من ذي الحجّة.

ومنها: صوم يوم مبعث النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهو السابع والعشرون من رجب.

ومنها: يوم دحو الأرض من تحت الكعبة، وهو اليوم الخامس والعشرون من ذي القعدة.

ومنها: يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء.

ومنها: يوم المباهلة، وهو الرابع والعشرون من ذي الحجّة.

ومنها: كلّ خميس وجمعة معاً، أو الجمعة فقط.

ومنها: أوّل ذي الحجّة بل كلّ يوم من التسع فيه.

ومنها: يوم النيروز.

ومنها: صوم رجب وشعبان كلّاً أو بعضاً ولو يوماً من كلٍّ منهما.

ومنها: أوّل يوم من المحرّم وثالثه وسابعه.

ومنها: التاسع والعشرون من ذي القعدة.

ومنها: صوم ستّة أيّام بعد عيد الفطر بثلاثة أيّام أحدها العيد.

ومنها: يوم النصف من جمادي الأولى(١).

مسألة ١: لا يجب إتمام صوم التطوّع بالشروع فيه، بل يجوز له الإفطار إلى الغروب(٢)

---

(١) القاعدة في المقام هي أنّ الاستحباب يثبت في حالتين:

الحالة الأولى: أن يدلّ عليه دليل معتبر.

الحالة الثانية: أن يلتزم بقاعدة التسامح في أدلّة السنن مع فرض وجود دليل ضعيف يدلّ على الاستحباب.

وفي غير هاتين الحالتين لا مجال للالتزام بالاستحباب، بل يتعيّن الإتيان به برجاء المطلوبيّة.

(٢) الظاهر عدم الخلاف في ذلك، وفي الجواهر[١] دعوى الإجماع بقسميه عليه، واستدلّ له بالأصل وصحيحة جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه قال في الّذي يقضي شهر رمضان: إنّه بالخيار إلى زوال الشمس، فإن كان تطوّعاً فإنّه إلى الليل بالخيار»[٢]، ورواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صوم النافلة لك أن تفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت، وصوم قضاء الفريضة لك أن تفطر إلى زوال الشمس، فإذا زالت الشمس فليس لك أن تفطر»[٣].

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٦، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٩.

أقول: الاستدلال عليه بصحيحة جميل مبنيٌّ على أن تكون الرواية ناظرة إلى من شرع في الصوم، وتدلّ على عدم وجوب إتمامه وأنّه بالخيار إلى الليل، وأمّا إذا كانت ناظرة إلى من لم ينو الصوم وإن كان بإمكانه أن ينويه إلى الليل إذا لم يتناول المفطر فلا يصحّ الاستدلال بها حينئذٍ على عدم وجوب الإتمام لو شرع فيه ونواه؛ لوضوح عدم الملازمة بين الأمرين.

مضافاً إلى أنّ الراوي عن جميل في الاستبصار[1] هو النضر بن شعيب لا النضر بن سويد، ولا يبعد صحّة ما في الاستبصار؛ لكثرة روايات محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب، وهو لم يوثّق بل لم يذكر في كتب الرجال سوى البرقي[2] حيث عدّه من أصحاب الصادق عليه السلام، وما في بعض الروايات من رواية محمد بن الحسين عن النضر بن سويد غير ثابت؛ لاحتمال الاشتباه بالنضر بن شعيب.

وأمّا صحيحة ابن سنان فهي وإن كانت تامّة دلالةً إلّا أنّها غير تامّة سنداً وإن عبّروا عنها بالصحيحة؛ لأنّ في سندها عبيد بن الحسين كما في التهذيبين[3]، أو عبد الله بن الحسين كما في الوسائل نقلاً عن التهذيب، والأوّل مجهول تماماً ولم يرد إلّا في هذه الرواية كما في المعجم[4]، والثاني مشترك بين جماعة معظمهم مجاهيل.

نعم، في منتقى الجمان[5] جزم بالتصحيف وأنّ الصحيح عبيد بن الحسن

---

(١) الاستبصار ٢ : ١٣٢، ح ٣٩٦.

(٢) رجال البرقي : ٢٥١، الرقم ٦٦٠.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٧٨، ح ٨٤١ / الاستبصار ٢ : ١٢٠، ح ٣٨٩.

(٤) معجم رجال الحديث ١٢ : ٥٣، الرقم ٧٤٠٤.

(٥) منتقى الجمان ٢ : ٥٥٤.

وإن كان يكره بعد الزوال(١).

لا عبيد بن الحسين؛ لأنّه المذكور في كتب الرجال، ولا يعرف في شيء من الطرق روايةً لعبيد بن الحسين، وأنّ العلّامة حكم بصحّة الحديث في المختلف، وفرض كونه ابن الحسين ينافي الصحّة لجهالته، وبناءً عليه تكون الرواية صحيحة.

نعم، رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «الصائم بالخيار إلى زوال الشمس، قال: إنّ ذلك في الفريضة، فأمّا النافلة فله أن يفطر أيّ وقت شاء إلى غروب الشمس»[١] دالّة على ذلك، وهي وإن كانت ضعيفة سنداً في التهذيب بمحمد بن سنان إلّا أنّها تامّة في الفقيه؛ لأنّ سند الصدوق إلى سماعة صحيح كما في المشيخة.

كما أنّها صحيحة في الكافي بناءً على أن يراد بـ «ابن سنان» عبد الله لا محمد، وبناءً على وثاقة عمّار بن مروان الراوي عن سماعة، وكذلك الحال في السند الآخر للتهذيب، فلاحظ.

وهناك بعض الروايات الدالّة على ذلك، مثل رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الإفطار ما بينه وبين أن تزول الشمس، وفي التطوّع ما بينه وبين أن تغيب الشمس»[٢]، لكنّها غير تامّة سنداً.

(١) استدلّ له كما في الجواهر[٣] برواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٨، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١٠.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١١٥.

عن أبيه عليه السلام : «أنّ علياً عليه السلام قال: الصائم تطوّعاً بالخيار ما بينه وبين نصف النهار، فإذا انتصف النهار فقد وجب الصوم»[١] بناءً على حمل الوجوب فيها على تأكّد الاستحباب كما عن الشيخ[٢].

وفيه: أنّ الكراهة لا تثبت بذلك؛ لأنّ تأكّد رجحان الفعل لا يقتضي مرجوحيّة الترك.

وأجاب عنه في الجواهر: «بأنّ المفهوم الأوّل يقضي بكون المراد من الوجوب مجازاً الراجح الفعل المكروه الترك»[٣]، ولعلّ مراده أنّ تأكّد الندب يدلّ على رجحان الفعل ومرجوحيّة الترك؛ لأنّ ما كان فعله راجحاً وتركه مرجوحاً يكون آكد ممّا يكون فعله راجحاً ولا يكون تركه مرجوحاً.

واستدلّ له أيضاً برواية معمّر بن خلّاد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائماً، قلت له: جعلت فداك، صمت اليوم؟ فقال لي: ولِم؟ ـ إلى أن قال: ـ فقلت: أفطر الآن؟ فقال: لا، فقلت: وكذلك في النوافل ليس لي أن أفطر بعد الظهر؟ قال: نعم»[٤] بتقريب أنّ المستفاد من قوله عليه السلام : «نعم» النهي عن الإفطار بعد الزوال، ويحمل على الكراهة للروايات السابقة الصريحة في جوازه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢ : ١٢٣، ح ٣٩٧.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١١٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٧، ب ٤ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ٥.

مسألة ٢: يستحب للصائم تطوّعاً قطع الصوم إذا دعاه أخوه المؤمن إلى الطعام(١)

استحباب الإفطار إذا دعي الصائم إلى الطعام

(١) قيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه، وعن المحقّق في المعتبر[١] دعوى الاتّفاق عليه، ويدلّ عليه النصوص الكثيرة المستفيضة المجموعة في الباب الثامن من أبواب آداب الصائم في الوسائل، وفيها ما هو تام سنداً.

نعم، وقع الكلام في بعض الأمور:

الأمر الأوّل: في اختصاص الاستحباب بالصوم المندوب أو شموله الواجب الموسّع في زمان يجوز قطعه فيه كالقضاء قبل الزوال؟

الصحيح الثاني؛ لإطلاق بعض نصوص المسألة، مثل معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فطرك لأخيك المسلم وإدخالك السرور عليه أعظم أجراً من صيامك»[٢]، ورواية نجم بن حطيم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من نوى الصوم ثمّ دخل على أخيه فسأله أن يفطر عنده فليفطر، فليدخل عليه السرور، فإنّه يحتسب له بذلك اليوم عشرة أيّام، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[٣]»[٤]، ورواية جميل بن درّاج قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من دخل على أخيه وهو صائم فأفطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة»[٥]، وغيرها من روايات

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٥، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ١٢.

(٣) سورة الأنعام : ١٦٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥١، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٢، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ٤.

الباب، بل في بعضها التصريح بالقضاء مثل رواية الخثعمي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينوي الصوم فيلقاه أخوه الذي هو على أمره أيفطر؟ قال: إن كان تطوّعاً أجزأه وحسب له، وإن كان قضاء فريضة قضاه»[١].

نعم، في بعض الروايات التصريح بالتطوّع مثل رواية عبد الله بن جندب، عن بعض الصادقين عليهم السلام قال: «من دخل على أخيه وهو صائم تطوّعاً فأفطر كان له أجران: أجر لنيّته لصيامه، وأجر لإدخال السرور عليه»[٢]، إلاّ أنّه لا يوجب تقييد المطلقات لعدم المفهوم.

الأمر الثاني: في كون الاستحباب معلّقاً على الدعوة إلى الطعام أو لا؟

ذهب صاحب الحدائق[٣] إلى الأوّل، ولعلّه لمعتبرة إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يدعوني الرجل من أصحابنا وهو يوم صومي، فقال: أجبه وأفطر»[٤]، لكن معظم نصوص المسألة مطلقة من هذه الجهة، مثل معتبرة السكوني ورواية جميل وغيرها.

ومعتبرة إسماعيل بن جابر لا تصلح لتقييد هذه المطلقات؛ لعدم دلالتها على اختصاص الاستحباب بصورة الدعوة، وإنّما ورد ذلك في كلام السائل، والجواب لا ينافي الإطلاق، ويمكن أن يكون مراده التعليق على سؤال الأكل وطلبه لا الدعوة على الطعام، وقد صرّح بذلك في بعض الأخبار بل يمكن استفادته من معظم النصوص؛ لأنّ طلب الأكل مفترض فيها حتماً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٢، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٤، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ٨.

(٣) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٠٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٥، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ١٠.

بل قيل بكراهته حينئذٍ(١).

الأمر الثالث: يستفاد من رواية حسين بن حمّاد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل على الرجل وأنا صائم فيقول لي: أفطر، فقال: إن كان ذلك أحبّ إليه فأفطر»[١] اختصاص الاستحباب بما إذا كان الإفطار أحبّ إلى طالبه، فلا يثبت مع كراهته الإفطار وكون البقاء على الصوم أحبّ إليه.

بل يمكن استفادة ذلك ممّا ورد في بعض النصوص، مثل معتبرة السكوني وغيرها من التعليل بإدخال السرور، فلاحظ.

الأمر الرابع: قيّد ابن إدريس[٢] الاستحباب بعدم الإعلام بالصوم لرواية جميل المتقدّمة حيث أخذ فيها عدم الإعلام في موضوع الاستحباب في كلام الإمام عليه السلام.

وفي الجواهر[٣] حمله على أنّه مستحب في مستحب، وهو ظاهر كلام صاحب الحدائق حيث قال: «والظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في استحباب إفطاره وأنّ الأفضل له عدم الإعلام بصومه»[٤].

(١) كما في الشرائع[٥] وغيرها، حيث عُدّ من الصوم المكروه.

وناقش في المدارك[٦] بعدم الوقوف على ما يدلّ على الكراهة من النصوص، وإنّما تدلّ على أفضليّة الإفطار وهي لا تلازم كراهة الصوم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٤، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ٩.

(٢) السرائر ١ : ٤٠٧.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١٣٠.

(٤) الحدائق الناضرة ١٣ : ٢٠٦.

(٥) شرائع الإسلام ١ : ١٩٠.

(٦) مدارك الأحكام ٦ : ٢٧٨.

وأمّا المكروه منه، بمعنـى قلّة الثواب، ففي مواضع أيضاً:

منها: صوم عاشوراء(١).

وأمّـا ما يقال: من أنّ المراد بالكراهة في العبـادات أقليّة الثواب، والنصوص المتقدّمـة تدلّ على أفضليّة الإفطار مـن الصوم، فيكون أقلّ ثواباً.

ففيـه: أنّ المـراد بأقليّـة الثـواب كـون الفرد مـن الطبيعـة لخصوصيّـة معيّنة أقـلّ ثواباً مـن الطبيعـة المجـرّدة عـن الخصوصيّـة فـي الثـواب، بمعنـى أنّ الطبيعـة كالصلاة لها مقدار من الثواب وهـي وإن كانت لا تتحقّق إلّا في ضمن خصوصيّـة لكـن تلـك الخصوصيّة لا دخـل لها في حصـول ذلك المقـدار من الثـواب مثـل الصـلاة فـي البيت، فـإذا فـرض أنّ خصوصيّـة كونها فـي الحمام توجـب نقصان ذلـك المقدار من الثـواب عبّر عنهـا بالكراهة، بمعنـى أنّها أقلّ ثواباً مـن الطبيعة.

ومـن الواضـح أنّ هـذا المعنـى لا يسـتفاد مـن النصـوص وإن اسـتفيد منها كـون الصـوم أقـلّ ثوابـاً مـن الإفطار، لكـن ليـس المكـروه بهـذا المعنـى كلّ ما يكـون أقلّ ثواباً من أيّ شـيء، وإلّا لزم أن يكون الصوم أو الحـج مكروهاً؛ لأنّه أقـلّ ثواباً مـن الصلاة.

كراهة صوم يوم عاشوراء

(١) والأقوال فيه ثلاثة:

القـول الأوّل: الاسـتحباب، وهو مختـار جماعة منهـم المحقّق في الشـرائع، وفـي الجواهر: «بلا خـلاف أجده فيه، بل فـي ظاهر الغنية الإجمـاع عليه»[١]،

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٠٥.

وقيّده في الشرائع[١] بما إذا كان على وجه الحزن.

القول الثاني: الحرمة، ذهب إليه في الحدائق[٢].

القول الثالث: الكراهة، وهو مختار الماتن ومشهور المتأخرين.

ومحل الخلاف ما إذا لم يكن على وجه التبرّك والتأسّي ببني أميّة، وإلّا فلا إشكال في حرمته.

ومنشأ هذا الخلاف اختلاف الأخبار وما يستفاد منها، وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على المنع، وهي عدّة روايات:

١ـ رواية عبد الملك قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم تاسوعاء وعاشوراء من شهر المحرّم، فقال: تاسوعاء يوم حوصر فيه الحسين عليه السلام وأصحابه رضي الله عنهم بكربلاء، واجتمع عليه خيل أهل الشام وأناخوا عليه، وفرح ابن مرجانة وعمر بن سعد بنواقل (بتوافر) الخيل وكثرتها، واستضعفوا فيه الحسين عليه السلام وأصحابه كرّم الله وجوههم، وأيقنوا أن لا يأتي الحسين ناصر، ولا يمدّه أهل العراق بأبي المستضعف الغريب، ثمّ قال: وأمّا يوم عاشوراء فيوم أُصيب فيه الحسين عليه السلام صريعاً بين أصحابه، وأصحابه صرعى حوله، أفصوم يكون في ذلك اليوم؟ كلّا وربِّ البيت الحرام، ما هو يوم صوم، وما هو إلّا يوم حزن ومصيبة دخلت على أهل السماء وأهل الأرض وجميع المؤمنين، ويوم فرح وسرور لابن مرجانة وآل زياد وأهل الشام، غضب الله عليهم وعلى ذريّاتهم، وذلك يوم بكت فيه (عليه) جميع بقاع الأرض خلا بقعة الشام، فمن صام أو تبرّك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٨٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٧٥.

مسخوطٌ عليه، ومن ادّخر إلى منزله فيه ذخيرة أعقبه الله تعالى نفاقاً في قلبه إلى يوم يلقاه، وانتزع البركة عنه وعن أهل بيته وولده، وشاركه الشيطان في جميع ذلك»[1].

٢ـ رواية جعفر بن عيسى قال: «سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه، فقال: عن صوم ابن مرجانة تسألني؟ ذلك يوم صامه الأدعياء من آل زياد لقتل الحسين عليه السلام، وهو يوم يتشائم به آل محمد ويتشائم به أهل الإسلام، واليوم الذي يتشائم به أهل الإسلام لا يصام ولا يتبرّك به، ويوم الاثنين يومُ نحسٍ قبض الله فيه نبيّه صلى الله عليه وآله، وما أصيب آل محمد إلّا في يوم الاثنين، فتشائمنا به وتبرّك به عدونا، ويوم عاشوراء قتل الحسين عليه السلام وتبرّك به ابن مرجانة، وتشائم به آل محمد صلى الله عليه وآله، فمن صامهما أو تبرّك بهما لقي الله تبارك وتعالى ممسوخ القلب، وكان محشره مع الّذين سنّوا صومهما والتبرّك بهما»[2].

٣ـ رواية عبيد بن زرارة يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء، فقال: «من صامه كان حظّه من صيام ذلك اليوم حظّ ابن مرجانة وآل زياد، قال: قلت: وما كان حظّهم من ذلك اليوم؟ قال: النار أعاذنا الله من النار ومن عمل يقرّب من النار»[3].

٤ـ رواية نجيّة بن الحارث العطّار قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء، فقال: صوم متروك بنزول شهر رمضان، والمتروك بدعة، قال

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٩، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٠، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦١، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٤.

نجيّة: فسألت أبا عبد الله عليه السلام من بعد أبيه عليه السلام عن ذلك فأجابني بمثل جواب أبيه ثمّ قال: أما إنّه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنّة إلّا سنّة آل زياد بقتل الحسين بن علي عليهما السلام »[1].

وهذه الروايات تشترك في أنّ الكليني قدس سره[2] يرويها عن الحسن بن علي الهاشمي، وهو مهمل لم يذكر في كتب الرجال بالرغم من كونه من مشايخ الكليني، ولذا فالروايات المتقدّمة ضعيفة سنداً، مضافاً إلى وجود مشاكل سنديّة أخرى فيها.

قد يقال: إنّ الضمير في هذه الروايات في الكافي «عنه، عن محمد بن عيسى» و «عنه، عن محمد بن الحسين» يعود إلى محمد بن موسى المذكور في سند الرواية رقم (٤) في الكافي قبلها، والمراد به محمد بن موسى بن عيسى الهمداني السمّان الضعيف لا إلى الحسين بن علي الهاشمي، بقرينة أنّ محمد بن عيسى بن عبيد ومحمد بن الحسين (بن أبي الخطّاب) من مشايخ محمد بن موسى السمّان لا من مشايخ الهاشمي كما هو الحال بالنسبة إلى يعقوب بن يزيد، لكن هذا لا يعني رواية الكليني عن محمد بن موسى لاختلاف الطبقة؛ لأنّ الكليني يروي عن محمد بن أحمد بن يحيى بواسطة أحمد بن إدريس ومحمد بن يحيى، وأحمد بن محمد بن يحيى يروي عن محمد بن موسى السمّان، وقد استثنى ابن الوليد ما يرويه عنه في كتابه نوادر الحكمة، فكيف يروي عنه الكليني مباشرةً، فلا بدّ أن يكون السند معلّقاً، أي: أنّ الكليني يرويها عن الهاشمي

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦١، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٥.

(٢) الكافي ٤ : ١٤٦.

عـن محمد بـن موسـى، عـن محمـد بـن عيسـى، وهكذا.

وفيه: أنّ الشـيخ في التهذيب والاسـتبصار[١] روى الثانيـة والثالثة عن محمد بـن يعقوب، عن الحسـن بن علي الهاشـمي، عـن محمد بن عيسـى ممّا يعني عـود الضمير في «عنه» إلى الهاشـمي لا إلى محمد بن موسـى.

وأمّـا الدلالـة: ففـي الجواهـر[٢] أنّ المنهيّ عنـه فيها هـو صومه كمـا يصومه المخالفـون علـى نحـو التبـرّك وإظهـار الفـرح لا أنّ المنهـيّ عنه مطلـق صومه وأنّـه كالعيد.

لكـن قـد ينافيه قولـه عليه السلام في الأولـى: «فمن صامـه أو تبرّك بـه»، وقوله في الثانيـة: «واليـوم الـذي ... لا يصـام ولا يتبـرّك بـه»، وقولـه: «فمـن صامهمـا أو تبـرّك بهمـا»، فـإنّ الظاهر مـن العطـف بـ «أو» أنّ المنهـيّ عنه هـو الصوم في ذلـك اليـوم والتبـرّك به، فيكـون مطلـق الصوم منهيّاً عنه بـل الظاهـر أنّ ذلك هـو المقصـود بالروايـة؛ لأنّ الشـيعة لا تتبـرّك بذلك اليـوم حتماً.

وأمّـا الروايـة الثالثـة فهي وإن كانـت دالّة علـى التحريـم إلّا أنّ كـون الحرام هـو صومه على نحو التبرّك فهو لا يفهم من الرواية إلّا أن يسـتفاد من الاشـتراك فـي الحظ والنار مع ابن مرجانـة وآل زياد.

وأمّـا الروايـة الرابعـة فـإنّ المسـتفاد منهـا أنّ صومـه منسـوخٌ بنـزول شـهر رمضـان، كمـا صـرّح بـه فـي صحيحـة زرارة ومحمـد بـن مسـلم أنّهما سـألا أبا جعفـر الباقـر عليه السلام عـن صـوم يـوم عاشـوراء، فقـال: «كان صومـه قبـل شـهر رمضـان، فلمّـا نزل شـهر رمضان تـرك»[٣]، وتدلّ علـى أنّ صومه بدعـة، والمراد

(١) تهذيب الأحكام ٤ : ٣٠١، ح ٩١١ وح ٩١٢ / الاستبصار ٢ : ١٣٥، ح ٤٤٢ وح ٤٤٣.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ١٠٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٩، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ١.

صومه بعنوان أنّه غير منسوخ، أي: كما كان سابقاً، ومن الواضح أنّ هذا ليس فيه دلالة على حرمة صومه باعتباره يوماً كسائر الأيّام.

نعم، ذيل الرواية ينافي ذلك؛ لأنّه يدلّ على نفي تشريع صوم هذا اليوم حتّى قبل نزول شهر رمضان إلّا أن يحمل ذلك على ما بعد نزوله.

٥ـ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم[١]، والاستدلال على المنع مبنيٌّ ظاهراً على استفادته من كونه متروكاً، لكن من الواضح أنّ ذلك لا يستفاد منه النهي عن صومه؛ لأنّه لا يزيد على كونه منسوخاً بصوم شهر رمضان ممّا يعني أنّه كان واجباً، ونسخه لا يعني إلّا رفع وجوبه لا رفع استحبابه أو جوازه، كما لا يخفى.

٦ـ رواية زرارة، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: «لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الأمصار»[٢].

وهي ضعيفة سنداً بنوح بن شعيب النيسابوري وياسين الضرير، وأمّا الدلالة على المنع فهي تامّة، ويحمل على الكراهة إذا جعلنا النهي عن صوم يوم عرفة قرينة على ذلك لوضوح عدم حرمته.

٧ـ رواية الحسين بن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن صوم يوم عرفة، فقال: عيد من أعياد المسلمين ويوم دعاء ومسألة، قلت: فصوم يوم عاشوراء؟ قال: ذاك يوم قتل فيه الحسين عليه السلام، فإن كنت شامتاً فصم، ثمّ قال: إنّ آل أُمية نذروا نذراً إن قتل الحسين عليه السلام أن يتّخذوا ذلك اليوم عيداً لهم يصومون فيه شكراً، ويفرحون أولادهم،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٩، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٢، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٦.

فصارت في آل أبي سفيان سنّة إلى اليوم، فلذلك يصومونه ويدخلون على أهاليهم وعيالاتهم الفرح ذلك اليوم، ثمّ قال: إنّ الصوم لا يكون للمصيبة، ولا يكون إلّا شكراً للسلامة، وإنّ الحسين عليه السلام أُصيب يوم عاشوراء، فإن كنت فيمن أُصيب به فلا تصم، وإن كنت شامتاً ممّن سرّه سلامة بني أميّة فصم شكراً لله تعالى»[1]، وهي غير تامّة سنداً لوجود عدّة مجاهيل فيها.

وأمّا دلالةً فظاهرها النهي عن صومه لأنّه يوم حزن ومصيبة، والصوم لا يكون للمصيبة وإنّما يكون شكراً للسلامة.

٨ـ ما رواه الشيخ في المصباح، عن عبد الله بن سنان قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط، فقلت: مم بكاؤك؟ فقال: أفي غفلة أنت؟ أما علمت أنّ الحسين عليه السلام أُصيب في مثل هذا اليوم؟ فقلت: ما قولك في صومه؟ فقال لي: صمه من غير تبييت، وأفطره من غير تشميت، ولا تجعله يوم صوم كملا، وليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء، فإنّه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلّت الهيجاء عن آل رسول الله عليهم السلام»[2].

وهي ظاهرة في النهي عن الصوم فيه؛ لأنّ الإمام عليه السلام نهاه عن صوم تمام اليوم الذي هو الصيام الشرعي وأمره بالإفطار بعد العصر، فيكون مفادها استحباب الإمساك عن الأكل إلى ما بعد العصر وحرمة الصيام.

وذكر السيد الخوئي قدس سره[3] أنّها ضعيفة السند؛ لجهالة طريق الشيخ إلى عبد الله بن سنان فيما يرويه في المصباح فتكون في حكم المرسل، وذكر

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٢، ب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٨، ب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ٧.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣١٨.

فـي مقـام توضيح ذلـك أموراً:

منهـا: أنّ الشـيخ يذكر في المشـيخة طريقه إلى أصحاب الكتـب التي نقل عنهـا فـي التهذيبيـن بعـد أن التـزم بـأن يبـدأ السـند بصاحـب الكتـاب الذي أخـذ الرواية منه، فإذا بدأ السـند بالصفّـار ـ مثلاً ـ فالرواية مأخـوذة من كتابه، وفـي المشـيخة يذكر طريقـه إليه، ولـم يلتزم بذلـك في غيـر التهذيبين.

ومنها: أنّ الشـيخ في الفهرسـت ذكر طرقـه إلى أصحاب الكتـب والمجاميع سـواء روى عنهم في التهذيبيـن أم في غيرهما.

ومنهـا: أنّ المشـيخة والفهرسـت معـدّان لبيـان الطـرق إلى نفـس الكتب لا إلـى أصحابها ولو في غير تلك الكتـب التي أخذ منها الروايـات في التهذيبين، أو التـي ذكرها للراوي في الفهرسـت.

وعليـه حيـث إنّ هذه الروايـة مرويّة في المصبـاح لا في التهذيبيـن فابتداؤه السـند بعبد الله بن سـنان لا يعني أنّه أخذهـا من كتابه حتّى يقـال: إنّه يملك طريقـاً صحيحـاً إلـى ذلـك الكتـاب، كمـا أنّـه لـم يذكـر طريقـاً إلى نفـس هذا الـراوي كمـا إذا فرضنـا أنّ طريقه الصحيـح في الفهرسـت طريق لـه إلى جميع كتبـه ورواياتـه التـي يرويهـا عنـه الشـيخ ولـو لـم تؤخذ مـن كتبـه حتّـى يقال: إنّ هـذه روايـة رواهـا الشـيخ عنـه فـي المصبـاح فيشـملها ذلـك الطريـق، بـل مـن المحتمـل أن تكـون هـذه الرواية مـن الروايات الشـفاهيّة التـي يرويها عنه بوسـائط، أو أنّهـا مأخـوذة مـن كتـاب آخر غيـر كتاب عبـد الله بن سـنان، ولا نعلـم ما هـو طريق الشـيخ فـي كلتـا الحالتين.

أقـول: ما ذكره ﰢ وإن كان صحيحاً فـي الجملة ـ لوجود بعض الملاحظات عليـه لا مجـال لذكرهـا ـ إلّا أنّ الروايـة لا يختـص الشـيخ بروايتهـا مرسـلةً فـي

المصباح بل رواها مسندةً ابن المشهدي في مزاره[١]، والسيد ابن طاووس في الإقبال[٢].

والظاهر صحّة السند في المزار إذا قلنا: إنّ كتاب المزار المعروف هو لمحمد بن جعفر بن علي المشهدي؛ لكونه من الأجلّاء المحدّثين وهو قريب جدّاً، واحتمال كون المؤلّف غيره بعيد.

وأمّا سند الإقبال فهو صحيح أيضاً إذا كان للسيد ابن طاووس طريق صحيح إلى الحميري، كما هو الظاهر.

هذه هي الروايات التي استدلّ بها على المنع.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الجواز، وقد يستدلّ له بطائفتين من الروايات:

الأولى: ما يشمل المقام بالعموم، وهي على نحوين:

النحو الأوّل: ما دلّ على استحباب الصوم في جميع أيّام السنة عدا ما استثني[٣].

النحو الثاني: ما دلّ على الترغيب في صوم شهر محرّم أو في صوم يوم منه[٤]، فإنّه يشمل يوم عاشوراء.

الثانية: ما يدلّ على الجواز في المقام بالخصوص، وهي عديدة مثل:

١ـ صحيحة أبي همام، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «صام رسول الله صلى الله عليه وآله يوم عاشوراء»[٥].

---

(١) مستدرك الوسائل ٧ : ٥٣٤، ب ١٦، ح ٩.

(٢) مستدرك الوسائل ٧ : ٥٣٥، ب ١٧، ح ١.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩٥، ب ١ من أبواب الصوم المندوب.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٨، ب ٢٥ من أبواب الصوم المندوب، ح ٣ وح ٥ وح ٦ وح ٧ وح ٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٧، ب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ١.

٢ـ رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، أنّ عليّاً عليه السلام قال: «صوموا العاشوراء التاسع والعاشر، فإنّه يكفّر ذنوب سنة»(١).

٣ـ رواية القدّاح، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام قال: «صيام يوم عاشوراء كفارة سنة»(٢).

٤ـ رواية كثير النوا، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي، فأمر نوح عليه السلام من معه من الجن والإنس أن يصوموا ذلك اليوم، قال أبو جعفر عليه السلام: أتدرون ما هذا اليوم؟ هذا اليوم الذي تاب الله عزّ وجلّ فيه على آدم وحواء، وهذا اليوم الذي فلق الله فيه البحر لبني إسرائيل فأغرق فرعون ومن معه، وهذا اليوم الذي غلب فيه موسى عليه السلام فرعون، وهذا اليوم الذي ولد فيه إبراهيم عليه السلام، وهذا اليوم الذي تاب الله فيه على قوم يونس، وهذا اليوم الذي ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام، وهذا اليوم الذي يقوم فيه القائم عليه السلام»(٣).

وفي مقام الجمع بين هاتين الطائفتين تذكر عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: حمل المجوّزة على التقيّة لموافقتها للعامّة، ويؤيّده إسناد الإمام عليه السلام الحكم إلى غيره من المعصومين.

الوجه الثاني: حمل الناهية على الكراهة.

الوجه الثالث: حمل المجوّزة والآمرة على ما إذا كان على وجه الحزن عليهم عليهم السلام والناهية على ما إذا كان على وجه التبرّك.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٧، ب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٧، ب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٨، ب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب، ح ٥.

الوجه الرابع: حمل المجوّزة والآمرة على الإتيان بصورة الصوم، أي: الإمساك من دون نيّة الصوم والإفطار بعد العصر، والناهية على الصوم الشرعي من الفجر إلى الغروب.

الوجه الخامس: الالتزام بالنسخ وحمل المجوّزة على ما قبل النسخ والناهية على ما بعده.

أقول: ما تمّ سنداً من الطائفة الأولى عبارة عن صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، ورواية عبد الله بن سنان بناءً على وثاقة ابن المشهدي، وأنّه صاحب كتاب المزار.

وأمّا الطائفة الثانية فالتام منها سنداً عبارة عن العمومات بالنحوين السابقين، وصحيحة أبي همام.

وأمّا باقي الروايات فهي غير تامّة سنداً حتّى رواية القدّاح التي عُبّر عنها بالصحيحة؛ لأنّ جعفر بن محمد بن عبد (عبيد) الله مجهول كما ذكره في المعجم[1].

ويمكن **أن يقال:** إنّ الجمع بين هذه الأخبار يكون بالوجه الرابع وتكون رواية عبد الله بن سنان قرينة على ذلك، وبالوجه الخامس وتكون صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قرينة عليه، ومرجعه إلى أنّ الصوم الشرعي في عاشوراء كان مشروعاً في البداية ـ وعلى ذلك تحمل صحيحة أبي همام، ولا دلالة فيها على الوجوب بل لا دلالة فيها على أنّه صلى الله عليه وآله كان ملتزماً بصومه؛ لأنّ التعبير بـ «صام رسول الله صلى الله عليه وآله» لا يدلّ على شيء منهما، ثمّ نسخ وصار غير مشروع، وعلى ذلك يحمل النهي عن صومه كاملاً في رواية ابن سنان،

---

(١) معجم رجال الحديث ٥ : ٨٣، الرقم ٢٢٨٠.

ومنها: صوم عرفة لمن خاف أن يضعفه عن الدعاء الذي هو أفضل من الصوم، وكذا مع الشك في هلال ذي الحجة خوفاً من أن يكون يوم العيد(١).

وبها يحمل الترك في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم على أنّه على نحو اللزوم.

نعم، يستحب الإمساك بلا نيّة إلى العصر كما في رواية ابن سنان، وأمّا العمومات فهي قابلة للتخصيص برواية ابن سنان وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم.

والنتيجة: حرمة الصوم الشرعي من الفجر إلى الغروب في عاشوراء، واستحباب الإمساك عن المفطرات إلى ما بعد صلاة العصر بساعة، وقد التزم بذلك الشهيد الأوّل في الدروس[١]، وكذا الشهيد والمحقّق الثانيان[٢].

ولا يبعد أن يكون تحريم صومه للعنوان الثانوي، مثل كونه يوم حزن ومصيبة أو كونه موافقة عمليّة لأعداء أهل البيت عليهم السلام، وبهذا تختلف عن حرمة صوم يوم العيدين. نعم، ذهاب المشهور إلى الاستحباب أو الجواز إذا ثبت يوجب الاحتياط في المسألة.

كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف أن يضعفه عن الدعاء

(١) لا إشكال في استحباب صوم يوم عرفة لمن لا يضعفه الصوم عن الدعاء الذي هو أهم من الصوم ولم يكن هلال ذي الحجة مشكوكاً، ويدلّ على استحبابه صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن

---

(١) الدروس ١ : ٢٨١.

(٢) مسالك الأفهام ٢ : ٧٨ / جامع المقاصد ٣ : ٨٦.

صوم يوم عرفة، فقال: من قوي عليه فحسن إن لم يمنعك من الدعاء، فإنّه يوم دعاء ومسألة فصمه، وإن خشيت أن تضعف عن ذلك فلا تصمه»[١]، وصحيحة سليمان الجعفري قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: كان أبي يصوم يوم عرفة في اليوم الحارّ في الموقف، ويأمر بظلّ مرتفع فيضرب له فيغتسل ممّا يبلغ منه (من) الحرّ»[٢]، وغيرهما.

وهل يكره الصوم في هذين الموردين؟

يستدلّ على كراهته في المورد الأوّل بصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة، وعلى كراهته في الموردين برواية سدير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن صوم يوم عرفة، فقلت: جعلت فداك، إنّهم يزعمون أنّه يعدل صوم سنة، فقال: كان أبي لا يصومه، قلت: ولِم ذاك جعلت فداك؟ قال: إنّ يوم عرفة يوم دعاء ومسألة، وأتخوّف أن يضعفني عن الدعاء، وأكره أن أصومه، وأتخوّف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى وليس بيوم صوم»[٣].

أقول: أمّا صحيحة محمد بن مسلم فهي تامّة سنداً وكذا دلالةً؛ للنهي عن صومه في هذه الحالة.

بحث رجالي في توثيق سدير الصيرفي

وأمّا رواية سدير فليس في سندها من يخدش فيه إلّا سدير الصيرفي؛ لأنّه لم ينص على وثاقته. وقد يستدلّ على وثاقته بأمور:

الأمر الأوّل: رواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح كما ورد في رواية العلل

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٥، ب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٥، ب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٦٥، ب ٢٣ من أبواب الصوم المندوب، ح ٦.

المنقولة في الوسائل[١]، كما أنّه ورد ذلك في أمالي الشيخ الطوسي[٢]، لكن السند ضعيف.

ويلاحظ عليه: استبعاد رواية ابن أبي عمير عن سدير لاختلاف الطبقة، فإنّ سديراً من أصحاب الإمام السجاد والباقر والصادق عليهم السلام كما نصّ على ذلك الكشي والشيخ[٣] حيث عدّه من أصحابهم في رجاله، فهو من الطبقة الرابعة، في حين أنّ ابن أبي عمير من أصحاب الإمام الرضا والجواد عليهما السلام، فهو من الطبقة السادسة، فمثله لا يروي عن مثله بلا واسطة.

لكن النجاشي[٤] نصّ على أنّ ابن أبي عمير لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث وكنّاه في بعضها فقال: يا أبا أحمد، كما أنّ الشيخ[٥] نصّ على أنّه أدرك الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ولم يرو عنه، والبرقي[٦] عدّه في أصحاب الكاظم عليه السلام، ومن الواضح أنّ مثله يمكن أن يروي عمّن يعدّ من أصحاب الصادق عليه السلام إذا عاش بعد وفاته عليه السلام لمدّة قصيرة.

ويؤيّد ذلك ثبوت روايته عن جملة من أصحاب الصادق عليه السلام فقط مثل معاوية بن عمّار، ومعاوية بن وهب، وعبد الله بن سنان، وأبي بصير بناءً على أن يراد به يحيى بن القاسم الأسدي للانصراف، فإنّه روى عن

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ٤٦٥، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٠.

(٢) الأمالي : ٤٠٦، ح ٩١٣.

(٣) رجال الكشي : ١٨٣، الرقم ٨٣، ح ٣٧١ وح ٣٧٣ / رجال الشيخ الطوسي : ١١٤، الرقم ١١٣٤ / ١٣٧، الرقم ١٤٤٣ / ٢٢٣، الرقم ٢٩٩٤.

(٤) رجال النجاشي : ٣٢٦، الرقم ٨٨٧.

(٥) الفهرست : ٢١٨، الرقم ٦١٧.

(٦) رجال البرقي : ٢٩٤، الرقم ٥٧.

الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ومات بعد زمن الصادق بقليل، ومثل عبد الله بن بكير الذي روى عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

هذا وقد نقل الكشي[1] عن نصر بن الصباح أنّ ابن أبي عمير أسنّ من يونس، أي: ابن عبد الرحمن، فإذا عرفنا أنّ يونس ولد في أيّام هشام بن الحكم الذي هلك سنة (١٢٥) هـ ورأى الإمام الصادق عليه السلام بين الصفا والمروة ولم يرو عنه ـ كما ذكره النجاشي ـ كان معنى ذلك أنّ ابن أبي عمير ولد قبل ولادة يونس، أي: أنّه أدرك الإمام الصادق عليه السلام، فأيّ محذور في أن يروي عن مثل سدير الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام أيضاً؟

وقد ذكر السيد الخوئي قدس سره[2] أنّ يونس بن عبد الرحمن يمكن أن يروي عمّن مات في زمان الإمام الصادق عليه السلام، مثل عبيد الله ومحمد ابنَي الحلبي.

وعلى كلّ حال، فالقاعدة في مثل المقام تقتضي الأخذ بظاهر السند الصحيح حيث يمكن ذلك، ولا يرفع اليد عن الظاهر إلّا إذا ثبت عدم الإمكان، وقد عرفت أنّ الأخذ بظاهر السند ـ أي: رواية ابن أبي عمير عن سدير الصيرفي ـ أمر ممكن إمّا باعتبار أنّ سديراً عاش بعد وفاة الصادق عليه السلام ولو لمدّة قصيرة، أو باعتبار أنّ ابن أبي عمير أدرك زمان الإمام الصادق عليه السلام، وعرفت وجود قرائن على كلا الأمرين.

نعم، لا ننكر عدم تعارف ذلك في أسانيد الروايات خصوصاً في الكتب الأربعة، لكن ذلك لا ينافي ما ذكرناه.

الأمر الثاني: ما دلّ على مدحه من الأخبار، مثل ما رواه الكشي في

---

(١) رجال الكشي : ٤٨٧، الرقم ٣٨٨، ح ١١٠٣.

(٢) معجم رجال الحديث ٢١ : ٢٢٧.

كتابه بسنده عن محمد بن عذافر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ذُكر عنده سدير، فقال: سدير عصيدة بكلّ لون»[١]، ومثل ما رواه أيضاً بسنده عن زيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «يا شحّام، إنّي طلبت إلى إلهي في سدير وعبد السلام بن عبد الرحمن وكانا في السجن، فوهبهما لي وخلي سبيلهما»[٢].

أقول: أمّا الأولى فهي غير تامّة سنداً؛ لوجود علي بن محمد بن فيروزان غير الموثّق في السند، وأمّا الدلالة فعن الشهيد[٣] دلالتها على الذمّ والضعف، ولعلّه لدعوى كون المستفاد منها تلوّن سدير وعدم ثباته على رأي، فهو كالعصيدة التي تتلوّن بألوان مختلفة.

وفيه: احتمال أن يراد بذلك أنّ سديراً له حقيقة واحدة مهما اختلفت ألوانه وأشكاله حسب ظروف التقيّة ونحوها، فهو يبقى عصيدة بأيّ لون تلوّن، وهذا إن لم يكن مدحاً فهو ليس ذمّاً، كما لا يخفى.

بحث رجالي في توثيق بكر بن محمد (الأزدي)

وأمّا الثانية فليس في سندها من يتكلّم فيه إلّا بكر بن محمد الأزدي الذي وثّقه النجاشي بهذا العنوان قائلاً: «بكر بن محمد بن عبد الرحمن بن نعيم الأزدي الغامدي أبو محمد وجهٌ في هذه الطائفة، من بيت جليل بالكوفة من آل نعيم الغامديين، عمومته شديد وعبد السلام، وابن عمه موسى بن عبد السلام، وهم كثيرون، وعمّته غنيمة، روت أيضاً عن أبي عبد

---

(١) رجال الكشي: ٢٨٢، الرقم ٣٧١.

(٢) رجال الكشي: ٢٨٢، الرقم ٣٧٢.

(٣) حاشية خلاصة الأقوال: ٢٧٧، الرقم ١٩٧.

الله وأبي الحسن عليهما السلام ، ذكر ذلك أصحاب الرجال وكان ثقة»[١]، وذكره الشيخ في الفهرست[٢] بهذا العنوان وعدّه في رجاله من أصحاب الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام[٣]، وذكره البرقي في أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام[٤].

وظاهر ما تقدّم اتّحاد العنوان، وكلام النجاشي صريح في أنّ بكر بن محمد الأزدي هو ابن أخ شديد بن عبد الرحمن بن نعيم.

نعم، يظهر من الكشي[٥] فيما رواه وجود شخص آخر بعنوان بكر بن محمد وأنّه ابن أخ سدير الصيرفي.

ويظهر من العلّامة في الخلاصة التعدّد، حيث ذكر عنوانين:

أحدهما: بكر بن محمد بن عبد الرحمن بن نعيم الأزدي، وقال: «وكان ثقة»[٦].

والآخر: بكر بن محمد الأزدي ابن أخ سدير الصيرفي، ونقل عن الكشي قول محمد بن عيسى العبيدي في أنّه خيّر فاضل، وقال: «وعندي في محمد بن عيسى توقف»[٧].

وكذا يظهر التعدّد من ابن داود[٨] حيث ذكر العنوانين، وفي التحرير الطاووسي[٩] اقتصر على الثاني.

---

(١) رجال النجاشي : ١٠٨، الرقم ٢٧٣.

(٢) الفهرست : ٨٧، الرقم ١٢٦.

(٣) رجال الشيخ الطوسي : ١٧٠، الرقم ١٩٨٧ / ٣٣٣، الرقم ٤٩٥٥ / ٣٥٣، الرقم ٥٢٣٢.

(٤) رجال البرقي : ٢٤٥، الرقم ٦٣٢ / ٢٨٨، الرقم ٣٥ / ٣٢٦، الرقم ٤.

(٥) رجال الكشي : ٤٣٦، ح ١١٠٧، وح ١١٠٨.

(٦) خلاصة الأقوال : ٢٥، الرقم ١.

(٧) خلاصة الأقوال : ٢٦، الرقم ٢.

(٨) رجال ابن داود : ٧٣، الرقم ٢٦٠ والرقم ٢٦١.

(٩) التحرير الطاووسي : ٨٢، الرقم ٥٣.

ومـن الواضـح أنّ العلّامـة اسـتند فيمـا ذكره مـن التعـدّد إلى الكشـي، وكذا الباقـون ظاهـراً، ومن هنا ذكر الشـهيد في تعليقتـه على الخلاصـة[1] أنّ بكر بن محمـد مشـترك بين الثقـة وبين من لـم تثبت وثاقتـه وإن مدح بطريق غيـر معتبر.

واحتمـل بعضهـم أنّ عبـارة: «وبكـر بـن محمـد كان ابـن أخـي سـدير الصيرفـي» فـي الروايـة الأولى رقـم (١١٠٧) هي للكشـي ذكرهـا في ذيـل الرواية، وذكـر الروايـة الثانيـة رقـم (١١٠٨) كدليـل علـى مـا ذكـره.

ويلاحظ عليه: أنّ هذه الرواية لا تصلح دليلاً، وذلك:

أوّلاً: لعـدم ذكـر «الأزدي» فيهـا فـلا يثبـت بهـا أنّ سـديراً هـو عـم بكر بـن محمـد الأزدي.

وثانيـاً: لم يذكر فيها أنّ سـديراً كان هو الصيرفـي، فلعلّه كان لبكر بن محمد عـم آخر يسـمّى سـديراً، فـلا يثبت بهـا أنّ سـديراً الصيرفـي كان عمّـاً لبكر بن محمد الأزدي.

ولا يخفى أنّ ما ذكر مجرّد احتمال لا قرينة عليه.

ويحتمـل أن يكـون سـدير فـي الروايتيـن تصحيفـاً لشـديد، وأن يكـون الصيرفـي فـي الأولى إمّـا واقع حال أو أنّه أضيف بعد توهّم أنّه سـدير لاشـتهاره بـه، والقرينـة علـى ذلـك أنّ سـديراً الصيرفـي ليـس أزديّـاً ولـم يذكـر ذلك في حقّـه ولا فـي حقّ أبيـه حكيـم ولا ابنه حنان، بـل ذكر أنّـه مولى ضبّـة، فكيف يكـون عمّـاً لبكـر بـن محمـد الأزدي الغامدي؟

وعلـى كلّ حـال، فالسـند معتبـر سـواء قلنـا بالاتّحـاد وأنّ سـديراً تصحيف شـديد فـي رواية الكشـي، أو قلنـا بالتعـدّد، أمّـا علـى الأوّل فواضـح، وأمّا على

---

(١) حاشية خلاصة الأقوال ٤ : ٢٧٧، الرقم ١٩٧.

الثاني فلأنّ بكر بن محمد ابن أخي سدير ممدوحٌ بمدحٍ لا يقصر عن التوثيق، كما عرفت.

مضافاً إلى رواية ابن أبي عمير عنه في هذه الرواية المستدلّ بها على وثاقة سدير، والسند صحيح.

نعم، الكلام في دلالة الرواية على الوثاقة، إذ يمكن أن يقال:

أوّلاً: أنّ الرواية لا تدلّ إلّا على اهتمام الإمام عليه السلام بهذين الشخصين، ودعاء الإمام عليه السلام لهما بالفرج، وليس في ذلك دلالة على الوثاقة بالمعنى المقصود في المقام، أي: الاعتماد عليه في مقام نقل الروايات والأحكام، فإنّ اهتمام الإمام عليه السلام عام يشمل جميع الشيعة.

وثانياً: احتمال التصحيف في سدير وأنّ الموجود هو شديد الذي هو أخ عبد السلام بن عبد الرحمن، ويكون الدعاء للأخوين، فإذا دلّت الرواية على التوثيق فهو توثيق لشديد بن عبد الرحمن لا لسدير الصيرفي.

نعم، المناسب لذلك أن يقال: «ابني عبد الرحمن» لا «ابن عبد الرحمن» كما هو الموجود في الرواية.

الأمر الثالث: إكثار حنان ـ ابنه الثقة ـ الرواية عنه حيث روى عنه في خمسين مورداً كما يظهر بالمراجعة وهو قرينة على الاعتماد، مضافاً إلى ثناء العامّة عليه وتوثيق بعضهم له.

والظاهر كفاية ما تقدّم لإثبات وثاقة سدير الصيرفي.

وأمّا الدلالة على الكراهة فتقريبها في الحالة الأولى هو نفس التقريب المتقدّم لدلالة الرواية الأولى عليها، فراجع.

وأمّا في الحالة الثانية فالتخوّف المذكور إنّما يكون في حالة الشك في

ومنهـا: صوم الضيـف بـدون إذن مضيّفه، والأحـوط تركه مـع نهيه بل الأحـوط تركه مـع عدم إذنـه أيضاً(١).

الهـلال وعـدم رؤية الهـلال، فيجري اسـتصحاب عـدم دخول الشـهر ويحكم بـأنّ أوّل الشـهر هـو اليـوم التالي ليـوم الشـك، ومن هنـا يحتمل أن يكـون يوم عرفـة يـوم أضحـى في الواقـع؛ لاحتمـال دخول الشـهر في تلـك الليلة.

ومـن الواضـح أنّ القاعـدة تقتضي جواز صومـه اعتماداً على الاسـتصحاب من دون كراهـة؛ إذ لا توجد أيّ حزازة في العمل بالحكـم الظاهري، لكن الرواية ظاهرة فـي أنّ الإمـام عليه السلام يكـره صومه لأجـل هذا التخـوّف، وهـذه الكراهة لا تكشـف عـن حـزازة ومبغوضيّة في الفعـل، وإلّا لَما صـحّ صومه والتقرّب بـه، فلا بدّ أن يـراد بهـا قلّة الثواب بالنسـبة إلـى صوم يوم عرفة مع عدم التخـوّف المذكور.

ثمّ إنّ الظاهـر اختصاص الكراهة بعيد الأضحى؛ لأنّه مـورد الرواية، ولا وجه للتعـدّي إلى عيد الفطـر بدعوى إلغـاء الخصوصيّة أو عموم التعليل المسـتفاد مـن قولـه عليه السلام : «وليس بيوم صـوم»؛ وذلك لوضـوح وجوب صـوم الثلاثين من شـهر رمضـان وإن احتمل كونه يـوم عيد الفطـر، ولا دليل على مطلوبيّة السـفر وتـرك الصوم حتّى يكون تركـه مطلوباً.

كراهة صوم الضيف بدون إذن مضيّفه

(١) لا يخفـى أنّ كراهـة الصـوم في الموارد السـابقة لا تختصّ بالصـوم التطوّعي لإطـلاق أدلّتهـا، بخـلاف هـذا المـورد والمـورد الآتـي فإنّهـا تختـصّ بالصـوم التطوّعـي، وسـيأتي التنبيـه علـى ذلك.

والأقوال في المسألة ثلاثة كما في الجواهر[1]:

القول الأوّل: الكراهة مطلقاً، وقيل: إنّه المشهور والمعروف.

القول الثاني: عدم الجواز، فلا يصحّ بدون الإذن، ذهب إليه الشيخان والمحقّق في المعتبر وابن إدريس والعلّامة في التبصرة على ما حكي.

القول الثالث: التفصيل بين النهي عنه فلا يصحّ وبين عدم الإذن فيكره، ذهب إليه المحقّق في الشرائع.

والروايات المستدلّ بها في المقام هي:

الرواية الأولى: رواية الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من أهل دينه حتّى يرحل عنهم، ولا ينبغي للضيف أن يصوم إلّا بإذنهم لئلّا يعملوا له الشيء فيفسد (عليهم)، ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلّا بإذن الضيف لئلّا يحتشم فيشتهي الطعام فيتركه لهم»[2].

وقد رواها الصدوق في الفقيه بإسناده عن الفضيل بن يسار، وذكر طريقه إليه في المشيخة، وقال: «وما كان فيه عن الفضيل بن يسار فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكّل، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن الفضيل بن يسار»[3]، وليس في هذا الطريق من يتكلّم فيه إلاّ شخصان: محمد بن موسى بن المتوكّل، وعلي بن الحسين السعد آبادي.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٨، ب ٩ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٤١.

أمّا الأوّل فقد استدلّ السيد الخوئي‌ﭭ[1] على وثاقته بما قاله السيد ابن طاووس في فلاح السائل تعليقاً على حديث رواه، وقع في سنده محمد بن موسى بن المتوكّل: «ورواة الحديث ثقاتٌ بالاتّفاق» بدعوى أنّه يورث الاطمئنان بأنّ من جملة المتّفقين بعض القدماء الّذين نعتمد على توثيقهم، ولا أقلّ من شخص أو شخصين وهو كاف في التوثيق.

وفيه: أنّ هذه العبارة ليست موجودة في بعض نسخ الكتاب كما ذكرناه في محله، ومن هنا يحصل التشكيك في صدورها عن السيد ابن طاووس.

نعم، توثيق العلّامة وابن داود[2] له قد يجعل قرينةً على وجود العبارة؛ لاحتمال استنادهما في التوثيق إليها باعتبار عدم وجود التوثيق في سائر المصادر كما عرفت، لكن المعروف أنّهما يعتمدان على أستاذهما أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس وما ذكره في كتابه (حل الإشكال) لا على أخيه علي بن موسى بن جعفر بن طاووس في كتابه (فلاح السائل).

والصحيح: الاستدلال على وثاقته بأمرين:

الأوّل: ترضّي الصدوق عليه غالباً أو دائماً.

الثاني: إكثار الصدوق الرواية عنه.

وهذا يكفي للاعتماد على نقله، ويؤيّده ما ذكر في فلاح السائل.

وأمّا الثاني ـ أي: علي بن الحسين السعد آبادي ـ فيمكن إثبات وثاقته بأمرين:

الأوّل: رواية ابن قولويه عنه مباشرةً في كامل الزيارات.

---

(١) معجم رجال الحديث ١٨ : ٣٠٠، الرقم ١١٨٧٨.

(٢) خلاصة الأقوال : ١٤٩، الرقم ٥٨ / رجال ابن داود : ٣٣٧، الرقم ١٤٨٣.

الثاني: تعبير أبي غالب الزراري عنه بـ «مؤدّبي»[(١)] في رسالته المعروفة التي كتبها في آل أعين، والظاهر أنّه من التربية والتعليم، ومنه قوله ﷺ: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي»، وفيه دلالة على جلالة الرجل وكونه محل اعتماد.

ومنه يظهر تماميّة الرواية سنداً.

وأمّا الدلالة فصدر الرواية يفهم منه أنّ الرجل إذا دخل بلدة فينبغي لأهل البلدة من أهل دينه استضافته إلى أن يرحل عنهم، ويفهم من ذيلها أنّه لا ينبغي للضيف أن يصوم إلّا بإذنهم، واستفيد منه الكراهة لعدّة قرائن:

منها: قوله: «لا ينبغي» بدعوى ظهورها في الكراهة.

وفيه: أنّ المستفاد من الكلمة ما يساوق «لا يناسب»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾[(٢)]، وهو أعمّ من الحرمة والكراهة؛ لأنّ فعل المكروه كفعل الحرام لا يناسب الإنسان المسلم.

ومنها: قوله ﷺ: «لئلّا يعملوا له الشيء فيفسد عليهم» كتعليل للحكم، فإنّه ظاهر في عدم كونه إلزاميّاً؛ لأنّ صوم الضيف بدون الإذن لا يستلزم فساد الطعام بحيث يتوقف ارتفاع الفساد على الاستئذان حتّى يدلّ على حرمة الصوم، لإمكان رفع هذا المحذور بإعلام المضيّف أو افتراض العلم بأنّ الطعام لا يفسد بالتأخير.

والحاصل: أنّ صومه بدون الإذن لو كان يستلزم فساد الطعام وتلفه أمكن أن يكون النهي عنه تحريميّاً لكنّه ليس كذلك، فلا يكون النهي إلّا تنزيهيّاً

---

(١) رسالة أبي غالب الزراري وتكملتها: ١٦٢.

(٢) سورة يس: ٦٩.

ويكون التعليل باحتمال أن يكون موجباً لفساد الطعام، ومن الواضح أنّ مجرّد ذلك لا يقتضي التحريم.

ومنها: قولهﷺ: «ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلّا بإذن الضيف»، فإنّه مع عدم الالتزام بالحرمة وبقرينة وحدة السياق لا يكون الحكم الأوّل تحريميّاً بل تنزيهيّاً بمعنى قلّة الثواب بالنسبة إلى صوم الضيف مع الإذن، وكذا المضيّف.

وهذه القرينة غير تامّة عند جملة من الفقهاء ومنهم السيد الخوئي؛ لأنّ قيام الدليل من الخارج على عدم حرمة صوم المضيّف بدون إذن الضيف المانع من الأخذ بظاهر «لا ينبغي» في التحريم فيه لا يمنع من الأخذ بذلك في صوم الضيف بدون إذن مضيّفه.

الرواية الثانية: رواية هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول اللهﷺ: من فقه الضيف أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن صاحبه، ومن طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوّعاً إلّا بإذنه وأمره، ومن صلاح العبد وطاعته ونصيحته لمولاه أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن مولاه وأمره، ومن برّ الولد بأبويه أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن أبويه وأمرهما، وإلّا كان الضيف جاهلاً، وكانت المرأة عاصيةً، وكان العبد فاسقاً عاصياً، وكان الولد عاقّاً»[1].

وقد رواها الصدوق في الفقيه بإسناده عن نشيط بن صالح، عن هشام بن الحكم، ورواها في العلل عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن هلال، عن متروك بن عبيد، عن نشيط بن صالح، عن الحكم بيّاع الكرابيس.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٠، ب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٣.

ورواها الكليني في الكافي عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن هلال، عن متروك بن عبيد، عن نشيط بن صالح، عن هشام بن الحكم.

أمّا الأوّل فيلاحظ عليه بجهالة طريق الصدوق إلى نشيط، فإنّه غير مذكور في المشيخة، ولا يعلم من طريق آخر.

وأمّا الثاني فهو تام إذا قلنا بوثاقة أحمد بن هلال مطلقاً أو عندما يروي عنه مثل محمد بن أحمد بن يحيى في المقام، وقلنا بأنّ «الحكم بيّاع الكرابيس» الموجود في سند العلل تصحيف «هشام بن الحكم بيّاع الكرابيس»، وقد نصّ الصدوق في المشيخة في طريقه إلى هشام بن الحكم على تلقيبه بـ «بيّاع الكرابيس».

وأمّا الثالث ففيه أحمد بن هلال، فإذا قلنا بوثاقته ـ كما هو الصحيح ـ كان تامّاً، لوثاقة جميع من ذكر في السند.

وأمّا الدلالة فقد جاء في تقريرات السيد الخوئي ﭬ[1] أنّ الجمود على ظاهر الرواية غير قابل للتصديق؛ للقطع بعدم عصيان المرأة ولا فسق العبد ولا عقوق الولد بمجرّد عدم الإذن، ولم يقل بذلك أحد فيما نعلم، فلا بدّ من التصرّف فيها.

وقد يقال: إنّ ذلك يكون بحملها على صورة النهي ليتحقّق العصيان والفسق والعقوق، وهكذا بالنسبة إلى صوم الضيف، ويحمل الجهل المنسوب إليه على جهله بما يجب عليه شرعاً من رعاية حقّ المضيّف مع النهي.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٢٤.

ولكن لا يتعيّن الحمل على ذلك؛ لإمكان أن يراد من عصيان المرأة وفسق العبد ما إذا كان الصوم منافياً لحق الزوج والمولى، فإنّه يحرم حينئذٍ حتّى مع عدم النهي، ويتحقّق العصيان.

وأمّا عقوق الوالد فيراد به ما إذا تأذّى الوالد بصوم الولد، فيكون حراماً وإن لم ينه عنه ويتحقّق العقوق.

وعليه فلا وجه للتفصيل المنسوب إلى المحقّق بين النهي فلا يصحّ وبين مجرّد عدم الإذن فيكره.

ثمّ ذكر أنّ المستفاد من الرواية المبالغة في تحقّق ما اشتملت عليه من العصيان والفسق والعقوق وهو يناسب الكراهة، فالصوم مع عدم الإذن مكروه ما لم يستلزم التحريم بعنوان آخر من تضييع الحق أو الإيذاء أو نحوهما.

لكن يمكن أن يقال: إنّ فقرة الاستدلال لا يوجد فيها ما يوجب ظهورها أو حملها على التحريم.

أمّا قوله: «من فقه الضيف» فواضح؛ لأنّه يناسب الكراهة لا التحريم.

وأمّا قوله: «وإلّا كان الضيف جاهلاً» فلأنّ المراد به ظاهراً الجهل بقواعد الضيافة المقرّرة عرفاً حيث إنّ صومه من دون الإذن يعدُّ عرفاً عدم مراعاته للآداب العرفيّة، ومن الواضح أنّ هذا لا يصل إلى حدّ الحرمة.

والحاصل: أنّ المراد بالجهل ما ذكرناه لا الجهل بالحكم الشرعي، أي: عدم صحّة الصوم بدون الإذن وبطلانه لعدم القرينة عليه، وإن لم نستظهر ما ذكرناه فلا أقلّ من عدم ظهور فقرة الاستدلال في التحريم، ومرجعه إلى بيان حقّ المضيّف على الضيف وهو حقّ الاستئذان في الصوم.

بقي الكلام في أنّ الحكم المستفاد من النصوص السابقة ـ أيّ شيء

كان ـ هل يختصّ بالصوم التطوّعي أو يشمل الصوم الواجب إذا كان موسّعاً وإلّا فلا إشكال في عدم اعتبار الإذن فيه؟

المعروف والمشهور الاختصاص على ما قيل، واختاره السيد الخوئي‏ قدس‌سره[1] مستدلّاً عليه بأنّه يقع التعارض بين صحيحة الفضيل بن يسار الدالّة على اعتبار الإذن في جميع أقسام الصوم بالإطلاق وبين معتبرة هشام بن الحكم الدالّة بمفهومها على عدم اعتبار الإذن في موارد انتفاء الوصف في الجملة، ومن الواضح أنّ عدم اعتبار الإذن في بعض أقسام الصوم ينافي اعتباره في جميع أقسامه، وبعد التعارض لا بدّ من الاقتصار على المقدار المتيقّن الذي تتّفق عليه الروايتان وهو الصوم التطوّعي، ويرجع فيما عداه من سائر أقسام الصوم إلى إطلاق أدلّتها، فإنّ مقتضاه مشروعيّة ذلك الصوم مع الإذن وبدونه، وعليه يختص الحكم بصوم التطوّع.

هذا بناءً على دلالة التقييد بالوصف على المفهوم في الجملة، وأمّا إذا قلنا بالمفهوم بنحو السلب الكلّي فالتعارض أوضح.

والكلام يقع في كيفيّة حلّ هذا التعارض، فنقول:

أمّا إذا قلنا بالمفهوم بنحو السلب الكلّي فالحلّ يكون بتقييد المنطوق بالمفهوم للأخصيّة، كما في مثل «أكرم العلماء» و «أكرم العلماء إذا كانوا عدولاً» وقلنا بمفهوم الشرط، فإنّ الجمع يكون بالتقييد؛ لأنّ المفهوم أخص من المنطوق، ويخرج حينئذٍ عن المنطوق كلّ ما يشمله المفهوم، أي: جميع أقسام الصوم غير التطوّعي، فيتّحد مفاده مع المقيّد، والنتيجة اختصاص الحكم بالصوم التطوّعي.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٢٥.

وأمّا إذا قلنا بالمفهوم في الجملة وبنحو السلب الجزئي فالحلّ لا يكون بالتقييد كما في السابق؛ لأنّ المفهوم حينئذٍ يدلّ على انتفاء الحكم عن بعض موارد انتفاء الوصف لا جميعها، وحيث إنّ هذا البعض غير معيّن من جهة المفهوم أو غيره فلا مجال للتقييد؛ لأنّ تقييد المطلق بإخراج بعض معيّن منه كالموسّع ـ مثلاً ـ غير ممكن؛ لعدم دلالة المفهوم على ذلك، وأمّا تقييده بإخراج بعض غير معيّن وإن كان يدلّ عليه المفهوم إلّا أنّ ذلك غير نافع؛ لبقاء التردّد في الموسّع ـ مثلاً ـ وأنّه هل هو ذلك البعض الذي دلّ المفهوم على انتفاء الحكم فيه حتّى يلتزم بعدم اعتبار الإذن فيه أو أنّه غيره حتّى يدخل في المطلق ويلتزم باعتبار الإذن فيه.

ومن هنا ذكر السيد الخوئي‌ﭭ لزوم الاقتصار في مثل هذه الحالة على المقدار المتيقّن الذي يتّفق عليه الدليلان وهو صوم التطوّع، ويرجع فيما عداه من أقسام الصوم إلى إطلاق أدلّتها.

وقد يقال: إنّ المتعيّن عند الشك في اعتبار الإذن في قسم من أقسام الصوم الواجب ـ كالموسّع ـ الرجوع إلى إطلاق صحيحة الفضيل بن يسار الدالّة على اعتبار الإذن؛ لأنّ هذه الصحيحة تشمل بإطلاقها الواجب الموسّع، والخارج منها هو الواجب المضيّق، لقيام الضرورة والإجماع على عدم اعتبار الإذن فيه.

ومعتبرة هشام بن الحكم تدلّ بمفهومها على عدم اعتبار الإذن في بعض أقسام الصوم الواجب، والمتيقّن من ذلك الواجب المضيّق؛ إذ لا يحتمل أن لا يعتبر الإذن في غيره ويعتبر فيه، مضافاً إلى الضرورة والإجماع المشار إليهما، وأمّا الواجب الموسّع فيبقى مشكوكاً ولا يعلم خروجه من إطلاق

ومنها: صوم الولد بدون إذن والده(١)

صحيحـة الفضيـل؛ لأنّ معتبرة هشـام لا تـدلّ بمفهومها على عـدم اعتبار الإذن فيـه بعد كـون المتيقّـن مـن مفهومها الواجـب المضيّـق، والالتـزام بعـدم اعتبار الإذن فيـه يكفـي لرفع محـذور اللغويّة مـن التقييـد بالوصف.

وعليـه يتعيّـن الرجـوع فـي الواجـب الموسّـع إلـى صحيحـة الفضيـل وهـي أخصّ من دليل الواجب الموسّـع الدال على مشـروعيّته مـع الإذن وبدونه، في حيـن أنّ صحيحـة الفضيـل تـدلّ على اعتبـار الإذن فـي الواجب الموسّـع.

وحينئـذٍ نصـل إلـى نتيجة مخالفـة لما ذكـره وهي اعتبـار الإذن في الموسّـع وعدم الاختصـاص بصـوم التطوّع.

بـل يمكـن أن يقـال: بعدم التعـارض بيـن الروايتيـن أساسـاً بعد فـرض قيام الإجمـاع والضـرورة علـى عـدم اعتبـار الإذن فـي الواجـب المضيّـق؛ لأنّ ذلك يسـتلزم خروجـه عـن إطـلاق صحيحـة الفضيـل، ويسـتلزم كونـه المتيقّـن من البعـض الـذي دلّـت معتبرة هشـام علـى عـدم اعتبـار الإذن فيه فـلا تعارض؛ لأنّ صحيحـة الفضيـل تـدلّ علـى اعتبـار الإذن فـي صـوم التطـوّع والموسّـع، والمعتبـرة بمنطوقهـا تدلّ علـى اعتبـار الإذن في صـوم التطـوّع وبمفهومها على عـدم اعتبـاره فـي المضيّـق فأيـن التنافي؟

وعليه يتعيّن الأخذ بصحيحة الفضيل وإثبات اعتبار الإذن في الموسّع.

كراهة صوم الولد بدون إذن والده

(١) كمـا عليـه جماعـة منهـم المحقّـق فـي الشـرائع والعلّامـة فـي جملـة مـن

كتبه[١] وغيرهما، وذهب جماعة آخرون إلى القول بالحرمة منهم المحقّق في النافع والشهيد في الدروس[٢] وغيرهما.

واستدلّ للثاني بمعتبرة هشام الدالّة على أنّ صومه بدون الإذن عقوق وهو حرام، وسبب المحرّم محرّم أيضاً.

ويلاحظ عليه: أنّ العقوق له معنى عرفي ولا يتحقّق بمجرّد عدم الإذن خصوصاً مع عدم علم الوالد، إذ كيف يصحّ أن يقال: إنّ الولد إذا صام تطوّعاً بدون أن يأخذ الإذن من والده يكون عاقّاً له ولم يكن عالماً بصومه؟ ومن هنا يترجّح حمله على المبالغة في تحقّق هذه العناوين المذكورة فيها كما ذكره السيد الخوئي قدس سره[٣]، وهو لا يناسب التحريم.

ويشهد لذلك قوله صلى الله عليه وآله في صدر الرواية: «من برّ الولد بوالده أن لا يصوم إلّا بإذنه» مع أنّ البرّ بالوالدين ليس واجباً وإنّما هو من المستحبات المؤكّدة، فإنّ ذلك قرينة على أنّ قوله صلى الله عليه وآله في ذيلها: «وإلّا ... كان الولد عاقّاً» إنّما هو من جهة ترك البرّ بالوالد، فأُطلق العقوق عليه لعدم برّه بوالده، فلا يدلّ على الحرمة لعدم حرمة ترك البرّ.

وقد يقال: إنّ العقوق وإن كان لا يتحقّق بمفهومه العرفي بمجرّد عدم الإذن لكن يمكن فرض أنّ إطلاقه عليه من باب التعبّد به لغرض التعبّد بحكمه، أي: الحرمة، نظير «الطواف صلاةٌ».

وفيه: أنّ هذا وإن كان ممكناً إلّا أنّ ما ذكرنا من الشاهد يرجّح الحمل على المبالغة.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٨٩ / منتهى المطلب ٩ : ٣٨٧ / تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٠٣.

(٢) المختصر النافع ١ : ٧١ / الدروس ١ : ٢٨٣.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٢٤.

بل الأحوط تركه(١) خصوصاً مع النهي(٢)

(١) هذا الاحتياط استحبابي لما تقدّم.

(٢) قد يقال بالحرمة إمّا لصدق العقوق مع النهي كما هو غير بعيد وفاقاً لجماعة، وإمّا لوجوب إطاعة الوالد المستلزم لحرمة الفعل الذي يتحقّق به عدم الإطاعة.

لكن الظاهر أنّ الأدلّة لا تساعد على القول بوجوب الإطاعة.

أمّا الآيات المتعرّضة لذلك فلا دلالة فيها على ذلك وإنّما تدلّ على حرمة قول: «أُف» وحرمة نهرهما ووجوب المصاحبة معهما بالمعروف والإحسان إليهما ونحو ذلك، وليس في ذلك دلالة على وجوب الإطاعة.

نعم، قوله تعالى: ﴿ وَ إِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ﴾[١] قد يدّعى دلالته عليه بتقريب أنّه يدلّ بمنطوقه على حرمة إطاعتهما على المعصية وبمفهومه على وجوب إطاعتهما في غير مورد المعصية.

وفيه: أنّها تدلّ ـ إذا سلّمنا بالمفهوم ـ على عدم حرمة إطاعتهما في غير مورد المعصية لا على وجوبه.

وأمّا من النصوص فهناك روايات كثيرة تتعرّض لذلك ذكرها في الكافي في باب البرّ بالوالدين من كتاب الإيمان والكفر[٢]، وأقواها من حيث الدلالة رواية محمد بن مروان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، أوصني، فقال: لا تشرك بالله شيئاً وإن حُرقت

---

(١) سورة العنكبوت : ٨.

(٢) الكافي ٢ : ١٥٧، باب البرّ بالوالدين.

بل يحرم إذا كان إيذاءً له من حيث شفقته عليه(١)، والظاهر جريان الحكم في ولد الولد بالنسبة إلى الجدّ(٢)، والأولى مراعاة إذن الوالدة(٣)، ومع كونه إيذاءً لها يحرم كما في الوالد(٤).

وأمّا المحظور منه(٥) ففي مواضع أيضاً:

بالنار وعُذّبت إلّا وقلبك مطمئنّ بالإيمان، ووالديك فأطعهما وبرهما حيّين كانا أو ميّتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل فإنّ ذلك من الإيمان»[1].

لكنّها غير تامّة سنداً بخالد بن نافع المجهول ومحمد بن مروان المشترك بين جماعة لا حظّ لهم من التوثيق.

(١) بلا إشكال؛ لحرمة إيذائه، وحرمة الإيذاء وإن كانت لا تختصّ بالوالدين إلّا أنّ حرمته من حيث الشفقة تختصّ بهما فلا تشمل الأجنبي.

(٢) لشمول النص الوارد فيه لفظ الولد والوالد لـ «ولد الولد» وإن نزل وللجدّ وإن علا؛ لأنّ ولد الولد ولدٌ حقيقةً للجدّ، كما أنّ الجدّ والدٌ حقيقةً للحفيد.

(٣) ظاهر معتبرة هشام اعتبار إذنها كالوالد، فلا موجب للتفريق بينهما.

(٤) لحرمة إيذاء الوالدة كالوالد.

تحقيق في أنّ حرمة العبادة ذاتيّة أو تشريعيّة

(٥) وقع الكلام في أنّ حرمة العبادة هل هي ذاتيّة بعد الفراغ عن ثبوت الحرمة التشريعيّة أو لا؟ وينبغي الكلام في عدّة مقامات:

---

(١) الكافي ٢ : ١٥٨، ح ٢.

المقام الأوّل: في إمكان أن تكون الحرمة ذاتيّة، فقد استشكل في ذلك لأنّ عباديّة العبادة تنشأ من تعلّق الأمر بها، وتتوقف على الإتيان بها بداعي ذلك الأمر، ومع تعلّق الأمر بها لا يتعلّق بها النهي؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. نعم، لا مانع من الحرمة التشريعيّة، فإنّها تجتمع مع الأمر بها، كما لا يخفى.

وفيه: أنّ هذا الإشكال لا يجري أساساً في العبادات الذاتيّة بناءً على تحقّقها كالسجود مثلاً؛ لأنّ عباديّتها لا تنشأ من تعلّق الأمر بها حتّى يقال: إنّه لا يجتمع مع النهي وإنّما هي عبادة بذاتها وفي حدّ نفسها، فلا مانع من تعلّق النهي بها وتكون حرمتها ذاتيّة، ولا دليل على أنّ كلّ سجود لا بدّ أن يكون مطلوباً.

وأمّا العبادات التي تكون عباديّتها متوقفة على تعلّق الأمر بها كالصوم والصلاة فالجواب يكون بما ذكروه من أنّ النهي يتعلّق بذات العمل الذي هو عبادة ومأمور به لولا النهي، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي، فصوم يوم العيد المنهيّ عنه عبادة بمعنى أنّه لو أُمر به لكان عبادة، والنهي يتعلّق بالعبادة بهذا المعنى، ومن الواضح أنّه لا مانع من تعلّق النهي بصوم العيد ـ مثلاً ـ الذي هو عبادة لولا النهي عنه، ولا يلزم الاجتماع.

المقام الثاني: في ثمرة القول بالحرمة الذاتيّة، وقد ذكروا أنّ الثمرة تظهر في إمكان الاحتياط إذا لم نقل بالحرمة الذاتيّة وكانت الحرمة تشريعيّة فقط، وعدم إمكانه إذا قلنا بها.

وهذه الثمرة إنّما تظهر فيما إذا ثبت بالدليل أنّ هذا اليوم عيدٌ ـ مثلاً ـ واحتمل أنّه ليس عيداً واقعاً، أي: احتمل أنّ صوم هذا اليوم مطلوبٌ واقعاً،

فهنـا يقال: إنّـه إذا كانت حرمة صوم العيد تشـريعيّة فقط أمكـن الاحتياط بأن يصـوم هذا اليـوم برجـاء المطلوبيّة، فإنّه علـى تقدير أن لا يكون عيـداً يتحقّق الامتثـال؛ لأنّه جـاء بالمطلوب الواقعي بقصـد التقرّب، وعلى تقديـر كونه عيداً فلـم تصدر منه مخالفة ولا ارتكب حراماً؛ لأنّ الحرمة تشـريعيّة حسـب الفرض وهو لم يكن مشـرّعاً.

وأمّـا إذا قلنـا بالحرمـة الذاتيّـة فـلا يمكـن الاحتيـاط بالإتيـان بـه برجـاء المطلوبيّـة؛ لأنّـه فَعَل حراماً وارتكـب مخالفة على تقدير أن يكـون عيداً، وهذا خـلاف الاحتياط.

وقـد يقـال: إنّه لا ثمرة عمليّـة؛ لأنّه إذا صام برجاء أن لا يكـون يوم عيد فإن لـم يكن عيـداً فـي الواقـع وكان ذلك اليوم هـو الثلاثون من شـهر رمضـان فقد حصـل الامتثـال ولـم يصـدر منه حـرام سـواء قلنـا بالحرمـة الذاتيّـة أو لا، وإن كان عيـداً فـي الواقع فلا حرمـة عليه؛ لأنّه لم يـأت بالعبادة أصـلاً حتّى تكون حرمـة، فإنّـه قصـد الصوم العبـادة على تقديـر أن يكـون مطلوباً بـأن لا يكون عيـداً، وهو معنـى إتيانه برجاء المطلوبيّـة، فإذا لم يحصـل المعلّق عليه ـ أي: المطلوبيّة ـ لـم يحصـل المعلّـق وهو الصـوم العبادة. نعـم، جاء بـذات العمل ولا يحتمـل حرمتـه من دون فـرق بين القـول بالحرمة الذاتيّـة وعدمه.

والحاصـل: أنّ المكلّـف إذا صـام ذلـك اليـوم الذي هـو عيدٌ حسـب الأدلّة بقصـد أمره الجزمي فقد فعل حراماً حتماً؛ للتشـريع سـواء قلنـا بالحرمة الذاتيّة أو لا، وإذا صامـه بقصـد أمره الاحتمالي فـلا حرمة عليه حتّـى إذا قلنا بالحرمة الذاتيّـة؛ وذلـك لأنّه لم يـأت بالصوم العبادة حتّـى يكون محرّماً بحرمة ذاتيّة؛ لأنّ قصـد العباديّـة والتقـرّب معلّـق علـى تقديـر المطلوبيّـة، وأمّـا علـى تقديـر

عـدم المطلوبيّـة فلم يقصد الصوم العبـادة، وعليه فعلى تقدير عـدم المطلوبيّة فلـم يتحقّـق منه المنهيّ عنـه. نعـم، مـا صـدر منـه هـو مجـرّد الامتنـاع عـن المفطـرات، ولا يحتمـل حرمته.

واعتـرض عليـه: بأنّـا إذا قلنـا بالحرمـة الذاتيّـة اسـتناداً إلـى ما سـيأتي من الأدلّـة فـإنّ مقتضـى إطـلاق تلـك الأدلّـة حرمـة الصـوم ـ مثـلاً ـ سـواء قصـد أمـره الجزمـي أو قصد أمـره الاحتمالي، فـإنّ الفعل علـى كلّ حال يكـون حراماً والإتيـان بـه برجاء الأمـر لا يرفع الحرمة، وما اسـتدلّ بـه غيرتـام؛ لأنّ القصد أمر واقعـي يـدور أمـره بين الوجـود والعـدم، ولا معنـى لأن يكـون معلّقاً على شـيء بحيـث ينتفـي بانتفـاء المعلّـق عليـه كما هـو الحال فـي سـائر الأمـور الواقعيّة مثـل ضـرب زيد، فإنّـه لا معنى لكونـه معلّقاً على كونـه عدوّاً بحيـث ينتفي إذا تبيّـن كونـه صديقـه. نعم، يصـحّ التعليـق في الأمـور الاعتباريّـة كالبيع والزواج وغيرها.

فالصحيـح: أنّ القصـد متحقّـق وغيـر معلّـق، غايتـه أنّـه نشـأ مـن احتمال الأمـر لا مـن الجـزم بـه، وهـذا لا يعنـي التعليـق بالمعنى السـابق.

وفيـه: أنّ القصـد تابـع لمتعلّقـه، فـإذا كان المقصـود أمـراً واقعيّـاً لا يحصـل بالقصـد مثـل الضـرب، فـلا يمكـن فيـه التعليـق، لا تعليـق القصـد ولا تعليـق الضـرب، وأمّـا إذا كان المقصـود أمـراً يحصـل بالقصـد كالاحتـرام والتعظيـم فيمكـن أن يكـون قصـده معلّقـاً على شـيء مثل قصـد احترام شـخص بالقيام لـه معلّقـاً علـى كونـه عالمـاً مثـلاً، فمع كونـه جاهـلاً لا قصـد لاحترامه.

ومـن الواضـح أنّ العبـادة أمـر قصـدي لا تتحقّـق بغيـر القصـد، فيمكن أن يكـون قصدهـا معلّقـاً على شـيء.

والصحيح في دفع الإشكال عن الثمرة أن يقال: إنّ المنهيّ عنه ليس هو العبادة الفعليّة الصحيحة حتّى يقال: إنّها لا تتحقّق على تقدير كون اليوم عيداً لأنّ قصدها معلّق على عدم كونه عيداً، بل المنهيّ عنه هو العبادة التي لولا النهي لكانت صحيحة كما تقدّم، والعبادة بهذا المعنى تتحقّق من المكلّف إذا صام برجاء المطلوبيّة على تقدير أن يكون اليوم عيداً، فإنّ صومه لولا النهي عبادة، فلا يمكنه الاحتياط التام.

المقام الثالث: فيما استدلّ به للحرمة الذاتيّة، وهو أمور:

الأمر الأوّل: أنّ ظاهر أدلّة تحريم هذه العبادات هو تحريم الأفعال الخارجيّة، أي: تحريم الإمساك عن نيّة في الصوم وتحريم أفعال الصلاة في صلاة الحائض وهكذا، وهذا يناسب الحرمة الذاتيّة لا التشريعيّة؛ لأنّ موضوع التشريعيّة هو التشريع، وهو أمر قصدي قلبي.

وفيه: أنّه يمكن الالتزام بالحرمة التشريعيّة مع المحافظة على هذا الظهور في الأدلّة؛ وذلك لأنّ حرمة التشريع لا يراد بها حرمة القصد والأمر القلبي، وإنّما المراد ـ ظاهراً ـ تحريم العمل الذي يتحقّق التشريع به، وإلّا فمجرّد قصد التشريع من دون أن يتمثل في عمل خارجي لا يظن الالتزام بحرمته، ومع التنزّل فلا مانع من أن يتصف الفعل الخارجي الذي يتحقّق به التشريع بالحرمة كما قد يقال نظير ذلك في باب التجرّي.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي من أنّ الحرمة في المقام وأمثاله ظاهرة في الإرشاد إلى اعتبار شيء في التكليف وهو أن لا يكون اليوم يوم عيد، وليست الحرمة تكليفيّة حتّى يقال: إنّ ظاهر أدلّتها تحريم الأفعال الخارجيّة.

الأمر الثاني: دعوى أنّ النهي عن العبادة والأمر بتركها في أدلّة المنع ـ بل

نفس التعبير بالحرمة في بعضها ـ ظاهر في الحرمة الذاتيّة، مثل قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيّام أقرائك»، وقوله: «صوم الفطر حرام» وغيرها.

وفيه: أنّ هذه الأدلّة وإن كان لها ظهور في حرمة الشيء ذاتاً إلّا أنّ هذا الظهور يؤخذ به فيما إذا كان متعلّق النهي أو الحرمة فعلاً خارجيّاً كالزنا وشرب الخمر ونحوه، وأمّا إذا كان عبادة أو معاملة فيوجد ما يمنع من الأخذ بهذا الظهور وهو تعارف استعمال النهي في هذه الموارد في الإرشاد إلى بيان شروط التكليف أو المكلّف به ونحو ذلك ممّا يرجع إلى بيان حدود التكليف، مثل النهي عن الصلاة في الثوب النجس وفي المكان المغصوب وعارياً وخلف الفاسق في صلاة الجماعة وهكذا، فإنّها إرشاد إلى مانعيّة هذه الأمور أو شرطيّتها في الصلاة.

الأمر الثالث: دعوى دلالة جملة من النصوص على الحرمة الذاتيّة:

منها: صحيحة خلف بن حمّاد الكوفي ـ في حديث ـ قال: «دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمنى فقلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج جارية معصراً لم تطمث، فلمّا افتضّها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيّام، وإنّ القوابل اختلفن في ذلك، فقال بعضهنّ: دم الحيض، وقال بعضهنّ: دم العُذرة، فما ينبغي لها أن تصنع؟ قال: فلتتق الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّى ترى الطُهر وليمسك عنها بعلها، وإن كان من العُذرة فلتتق الله، ولتتوضأ ولتصلّ ويأتيها بعلها إن أحبّ ذلك، فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتّى يفعلوا ما ينبغي؟ قال: فالتفت يميناً وشمالاً في الفسطاط مخافة أن يسمع كلامه أحد، قال: ثمّ نهد إليّ فقال: يا خلف، سرّ الله سرّ الله فلا تذيعوه، ولا تعلّموا هذا الخلق أصول

دين الله، بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال، قال: ثمّ عقد بيده اليسرى تسعين، ثمّ قال: تستدخل القطنة ثمّ تدعها مليّاً ثمّ تُخرجها إخراجاً رقيقاً، فإن كان الدم مطوّقاً في القطنة فهو من العُذرة، وإن كان مستنقعاً في القطنة فهو من الحيض، قال خلف: فاستخفّني الفرح فبكيت، فلمّا سكن بكائي قال: ما أبكاك؟ قلت: جعلت فداك، من كان يحسن هذا غيرك؟ قال فرفع يده إلى السماء وقال: إنّي والله ما أخبرك إلّا عن رسول الله ﷺ، عن جبرئيل، عن الله عزّ وجلّ»[1].

ويمكن تقريب الاستدلال بها ببيانين:

البيان الأوّل: أن يقال: إنّ الرواية ظاهرة في كون ترك الصلاة حال الحيض من التقوى، ولو كانت الحرمة تشريعيّة فقط لما كان تركها من التقوى، بل يكون فعلها والإتيان بها من التقوى بأن يأتي بها لا على نحو التشريع بل برجاء المطلوبيّة واحتمال الأمر.

البيان الثاني: أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام حينما أمرها بالإمساك عن الصلاة كان ناظراً إلى ما قاله فقهاء العامّة وفي مقام الردّ عليهم، وحيث إنّ أمرهم لها بالصلاة من باب الاحتياط بدعوى أنّها إن كانت طاهرة بأن كان الدم دم عُذرة فقد جاءت بوظيفتها، وإن كانت حائضاً فلم ترتكب حراماً لا من جهة التشريع لأنّها صلّت بداعي الأمر الاحتمالي لا الجزمي، ولا من جهة الحرمة الذاتيّة لأنّ المفروض عدمها، فلو كانت الحرمة تشريعيّة فقط فلا وجه لمنعها من الإتيان بها احتياطاً، كما لا وجه لردّ ما قاله فقهاء العامّة، فيفهم

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٢٧٢، ب ٢ من أبواب الحيض، ح ١.

من ردّ ما قالوه وأمرها بترك الصلاة احتياطاً أنّ الصلاة محرّمة عليها بالذات؛ لأنّ الصلاة حينئذٍ تكون محرّمة حتّى إذا جاءت بها برجاء المطلوبيّة.

ونوقش في الثاني بأنّه لا يظهر من الرواية أنّ فقهاء العامّة أمروها بالصلاة من باب الاحتياط وبرجاء المطلوبيّة، بل ظاهرها أنّهم أمروها بالصلاة كما كانت تصلّي في الأيّام السابقة، أي: بقصد أمرها الجزمي؛ لأنّها إن كانت طاهرة فقد أتت بوظيفتها، وإن كانت حائضاً لم تضرّها الصلاة، وقد غفلوا عن أنّ ذلك تشريع محرّم، والإمام عليه السلام لم يرتض ذلك وأمرها بالإمساك عن الصلاة، أي: عن تلك الصلاة التي أمرها بها الفقهاء، وهي الصلاة بقصد أمرها كصلاتها في الأيّام السابقة، فلا تعرّض في الرواية لحكم إتيان الصلاة بداعي احتمال الأمر نفياً ولا إثباتاً حتّى يقال: إنّ منعه عنها يدلّ على الحرمة الذاتيّة، وإلّا فلا وجه للمنع.

ويلاحظ على هذه المناقشة:

أوّلاً: أنّ الرواية ليس فيها ما يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام كان ناظراً في جوابه إلى ما قاله فقهاء العامّة؛ لأنّ الراوي عندما اجتمع بالإمام عليه السلام لم ينقل له ما قاله هؤلاء حسب الرواية رغم أنّه نقل كلّ التفاصيل بما فيها اختلاف القوابل، وأمّا قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «فلا تذيعوه، ولا تعلّموا هذا الخلق ... الخ» فهو مرتبط بما ذكره من كيفيّة تمييز دم الحيض من دم العُذرة، ولا علاقة له بما قاله الفقهاء.

وثانياً: أنّ جواب الإمام عليه السلام ظاهر في أنّ أمره بالإمساك عن الصلاة إنّما هو في فرض تبيّن كون الدم دم حيض، كما أنّ أمرها بالصلاة هو في فرض تبيّن كونه دم عُذرة، ولا يظهر منها تعيين الوظيفة قبل تبيّن الحال، أي: في

فرض الشك والتردّد، وأنّه يجوز لها أن تصلّي برجاء الأمر حتّى لا تدلّ على الحرمة الذاتيّة، أو لا يجوز لها ذلك حتّى تدلّ عليها.

ومن هنا يقوى احتمال أن يراد من الأمر بالاتّقاء وجوب الفحص بقرينة تفريع قوله عليه السلام: «فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة» على الأمر بالاتّقاء، فإنّه يناسب إرادة وجوب الفحص، ويراد أنّه مع التردّد لا بدّ من الفحص وتشخيص نوع الدم، فإن كان دم حيض وجب ترك الصلاة، وإن كان دم عُذرة وجبت عليها الصلاة.

ومن الواضح أنّ هذا لا معنى لتفريعه على الأمر بالاتّقاء إذا أُريد به الأمر بالاحتياط بإتيان الصلاة، فإنّ المناسب أن يُفرّع عليه ما قاله فقهاء العامّة من أنّه إن كان من دم الحيض لم يضرّها الصلاة، وإن كان دم عُذرة كانت قد أدّت الفرض أو نحو ذلك، ولا يصحّ تفريع ما ذكر في الجواب عليه؛ لأنّه قد فرض في الاحتياط ترك الصلاة أو فعلها، فلا معنى لتفريع الأمر بالترك أو الأمر بالفعل عليه، كما لا يخفى.

وعليه فالرواية ليست في مقام بيان الوظيفة في حال الشك والتردّد، وليست ناظرة إلى ما قاله فقهاء العامّة حتّى يقول المستدلّ: إنّ الفقهاء أمروها بالصلاة بقصد الأمر الاحتمالي والإمام عليه السلام منع من ذلك فتدلّ على الحرمة الذاتيّة، ويقول المنكر للدلالة: إنّهم أمروها بالصلاة كما كانت تصلّي في الأيّام السابقة والإمام عليه السلام منعها من ذلك فلا تدلّ على الحرمة الذاتيّة، وإنّما هي في مقام بيان وجوب الفحص عليها والتأكّد من الحال، وأنّها تعمل بوظيفتها في حال تبيّن الحال، وقد علّمه الإمام عليه السلام الطريقة التي تتبيّن بها الحال.

نعم، يمكن تقريب الاستدلال بالرواية بناءً على ما ذكرناه بأنّ سكوت الإمام عليه السلام عن بيان الوظيفة في حال الشك والتردّد ـ مع أنّ السؤال عن ذلك ظاهراً ـ يكشف عن عدم وجود وظيفة ظاهريّة في هذا الحال، وهذا يعني دخول المقام في كبرى دوران الأمر بين المحذورين، وهذا يستلزم كون الحرمة ذاتيّة وإلّا لكان الاحتياط ممكناً.

والظاهر أنّ هذا التقريب لا يتوقف على إرادة وجوب الفحص من الأمر بالاتّقاء في الشرطيّة الأولى كما قرّبناه؛ وذلك لأنّ هذا التقريب يبتني على أنّ سكوت الإمام عليه السلام عن بيان حكمها في حال الشك والتردّد ـ مع كون السؤال عن ذلك ـ ظاهر في أنّ الأمر دائر بين المحذورين، ومن الواضح صحّة هذا الكلام حتّى إذا فرضنا عدم الأمر بالاتّقاء، أو كان المراد به شيئاً آخر.

يبقى تفسير الأمر بالاتّقاء في الشرطيّة الثانية؛ إذ لا مجال لأن يراد به وجوب الفحص؛ لأنّه ذُكر بعد فرض تبيّن كون الدم دم عُذرة فلا بدّ أن يراد به الحثّ على القيام بالوظيفة في حال تبيّن أنّه دم عُذرة، وهذا يعني اختلاف معنى الأمر بالاتّقاء في الشرطيتين.

وفي المستمسك[1] جعل تقديم الأمر بالاتّقاء في الشرطيّة الأولى وتأخيره في الشرطيّة الثانية قرينة على اختلاف المعنى.

وأمّا التقريب الأوّل المتقدّم ففيه: أنّ جعل ترك الصلاة من التقوى إنّما يكشف عن الحرمة الذاتيّة في حال التردّد والشك؛ إذ لا وجه لذلك في

(١) مستمسك العروة الوثقى ٣ : ٣١١.

هـذه الحالـة بناءً على الحرمة التشـريعيّة فقـط، لإمكان الإتيان بهـا بقصد الأمر الاحتمالـي وهو موافـق للتقوى.

وأمّـا فـي حالـة تبيّـن أنّ الـدم دم حيـض فجعـل تـرك الصـلاة حينئـذٍ من التقـوى يراد به امتثال الحكم الشـرعي بحرمـة الصلاة علـى الحائض، ويكون حالـه حـال الأدلّـة المتقدّمـة الدالّـة على المنع مـن الصـلاة حـال الحيض أو وجـوب الإمسـاك عنهـا، وقد تقدّم المناقشـة فـي دلالتها علـى الحرمـة الذاتيّة.

ومنها: أخبار الاستظهار، وهي ثلاث روايات:

١ـ موثقـة عبـد الرحمـن بن أبـي عبـد الله (البصري) قـال: «سـألت أبا عبد الله عليه السلام عـن المسـتحاضة أيطأهـا زوجهـا؟ وهـل تطـوف بالبيـت؟ قـال: تقعـد قرؤهـا الـذي كانت تحيض فيـه، فإن كان قرؤها مسـتقيماً فلتأخذ بـه، وإن كان فيـه خـلاف فلتحتـط بيـوم أو يومين، ولتغتسـل ولتسـتدخل كرسـفاً، فـإن ظهر عـن (على) الكرسـف فلتغتسـل ثمّ تضع كرسـفاً آخـر ثمّ تصلّـي، فـإذا كان دماً سـائلاً فلتؤخّـر الصـلاة إلـى الصـلاة، ثـمّ تصلّـي صلاتين بغُسـل واحـد، وكلّ شـيء اسـتحلّت به الصـلاة فليأتهـا زوجهـا ولتطف بالبيـت»[١].

٢ـ معتبرة إسـماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المسـتحاضة تقعد أيّـام قرئهـا ثـمّ تحتاط بيـوم أو يوميـن، فإذا هـي رأت طهـراً (الطهر) اغتسـلت، وإن هـي لـم تر طهـراً اغتسـلت واحتشـت ولا تزال تصلّـي بذلك الغُسـل حتّى يظهـر الدم على الكرسـف، فـإذا طهر أعادت الغُسـل وأعادت الكرسـف»[٢].

٣ـ صحيحـة فضيـل وزرارة، عـن أحدهمـا عليهما السلام قـال: «المسـتحاضة تكفّ

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٣٧٥، ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٣٧٥، ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ١٠.

عن الصلاة أيّام أقرائها وتحتاط بيوم أو اثنين، ثمّ تغتسل كلّ يوم وليلة ثلاث مرّات، وتحتشي لصلاة الغداة، وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغُسل، وتجمع بين المغرب والعشاء بغُسل، فإذا حلّت لها الصلاة حلّ لزوجها أن يغشاها»[1].

وهذه الروايات تدلّ على أنّ الحائض التي يستمر دمها بعد عادتها ـ وهي لا تعلم انقطاعه قبل العشرة حتّى تبقى على تحيّضها إلى حين الانقطاع، كما لا تعلم استمراره إلى ما بعد العشرة حتّى تغتسل وتأتي بأعمال المستحاضة ـ يجب عليها الاستظهار بيوم أو يومين، ويراد به الاحتياط بترك الصلاة إلى أن يظهر حال الدم وأنّه ينقطع إلى العشرة أو يستمر بعدها.

وتقريب الاستدلال أنّه لو لم تكن حرمة الصلاة حرمة ذاتيّة لما كان تركها احتياطاً، بل يكون الاحتياط بالإتيان بها برجاء المطلوبيّة في الواقع، فيدلّ الأمر بالاحتياط بترك الصلاة على أنّها محرّمة بحرمة ذاتيّة.

واعترض عليه: بأنّ الاحتياط غير ممكن بناءً على الحرمة الذاتيّة؛ لدوران الأمر بين المحذورين، فلا بدّ من توجيه الأمر بالاحتياط بترك الصلاة؛ إذ لا يمكن الأخذ بظاهره على كلا القولين، أمّا على القول بالحرمة الذاتيّة فلعدم إمكان الاحتياط كما عرفت، وأمّا على القول بالحرمة التشريعيّة فقط فلأنّ الاحتياط حينئذٍ يكون بالإتيان بالصلاة لا بتركها.

وذكر في المستمسك[2] أنّ الأمر يدور ـ بعد عدم إمكان الأخذ بظاهر الاحتياط ـ بين الحمل على الاحتياط في الصلاة من جهة احتمال الحرمة

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٣٧٦، ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٣ : ٣١٠.

وبين حمله على الاحتياط التام بلحاظ الوطء ودخول المساجد وقراءة العزائم من دون نظر إلى الصلاة، وليس الأوّل أولى من الثاني بل الظاهر من موثقة البصري[١] هو الثاني.

ولا يخفى أنّ الاحتياط في الحمل الأوّل ليس احتياطاً تامّاً بل من جهة الحرمة فقط، ويدلّ على الحرمة الذاتيّة كما لا يخفى، وفي الثاني احتياط تام بالنسبة إلى غير العبادة، ولا يدلّ على الحرمة الذاتيّة.

ويلاحظ على ما في المستمسك:

أوّلاً: منع ظهور موثقة البصري في الثاني؛ لأنّ الوطء ذكر في السؤال، وهو لا ينافي الأخذ بظاهر قوله عليه السلام في الجواب: «تقعد أيّام أقرائها» الذي يقتضي التعميم للصلاة؛ لظهوره في القعود عمّا يشملها ممّا يحرم على الحائض، لكون القعود عن الصلاة من أبرز أحكام الحائض، بل لعلّ عدول الإمام عليه السلام عن تخصيص المنع بمورد السؤال إلى المنع المطلق المعبّر عنه بالقعود إشارة إلى ذلك مع أنّ الطواف مذكور في السؤال وهو عبادة.

مضافاً إلى أنّ صحيحة فضيل وزرارة صريحة في ترك الصلاة، كما أنّ الوارد في معتبرة إسماعيل الجعفي مطلق القعود.

وثانياً: أنّ احتمال أهميّة الحرمة وإن كان ممنوعاً لكون ترك الصلاة من أعظم الكبائر ـ كما ذكره ـ إلّا أنّه حتّى لو لم يكن ممنوعاً لا أثر له في المقام؛ لأنّ الترجيح باحتمال الأهميّة إنّما يكون في باب التزاحم بين التكليفين المفروغ عن ثبوتهما بما لهما من الملاك، ولا مجال له في المقام،

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٣٧٥، ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٨.

أي: الـدوران بيـن المحذوريـن الـذي يدخـل في بـاب التعـارض للعلـم بعدم ثبـوت أحدهما، فإنّـه حينئذٍ لا معنـى للترجيـح باحتمال الأهميّة فـي أحدهما، لعـدم العلـم بثبوتـه وإن كان أهـم علـى تقديـر الثبوت.

والصحيـح: ظهـور الروايـات في الاحتيـاط بترك الصـلاة أيّام الاسـتظهار من جهـة احتمـال الحرمـة، وهـو وإن لـم يكـن احتياطـاً تامّـاً لكـن بعد مـا عرفت من ظهـور الروايـات فيه يتعيّـن الأخذ به خصوصـاً بعد عدم إمـكان الاحتياط التـام، وظاهـر ذلك اهتمام الشـارع بحرمة الصـلاة حال الحيـض وترجيح تركها علـى فعلهـا، وعليه تكـون الروايات دالّـة على الحرمـة الذاتيّة.

قـد يقال: إنّ الأمـر بترك الصـلاة أيّام الاسـتظهار والبناء علـى التحيّض بعد انقضـاء العادة إنّما هو من جهة الأصل، أي: اسـتصحاب بقـاء الحيض وعدم انقطاعـه، فتكون حرمة الصـلاة حرمة ظاهريّـة ثابتة بالأصـل، وليس في ذلك دلالـة علـى الحرمـة الذاتيّـة؛ لأنّ الاسـتصحاب يجري حتّـى إذا كانـت الحرمة تشريعيّة فقط.

وفيـه: أنّ الروايـات السـابقة ظاهـرة فـي أنّ الأمر بتـرك الصلاة إنّمـا هو من جهـة كونـه احتياطـاً؛ لكـون مراعـاة احتمـال الحيض أرجـح بنظر الشـارع من احتمـال الطُهـر والاسـتحاضة، فالمأمـور بـه فـي الحقيقـة هـو الاحتيـاط بتـرك الصـلاة مراعاةً للحرمـة المحتملة، مضافـاً إلى أنّ مقتضى الاسـتصحاب التعبّد بالحيضيّـة في تمـام العشـرة لا التعبّد بهـا في يـوم أو يومين على نحـو التخيير كما فـي الروايات.

ونفـس الـكلام يقال لدفـع احتمـال أن يكـون الأمر بتـرك الصـلاة من جهة قاعـدة الإمـكان، فلاحظ.

ثمّ إنّه ورد في تقريرات السيد الخوئي‌ قدس‌سره[١] المناقشة في دلالة رواية الجعفي بأنّه لم يذكر فيها أنّ الاحتياط بيوم أو يومين من أيّ جهة، ولعلّه من جهة الدخول في المساجد وغيره من المحرّمات دون العبادات.

وفيه: ما تقدّم من أنّ القعود الوارد فيها إمّا منصرف إلى القعود عن الصلاة لكونه الأثر البارز للحيض أو أنّه يشمل ذلك.

كما أنّه ورد فيها أيضاً المناقشة في دلالة موثقة البصري بأمرين:

الأمر الأوّل: ما تقدّم في رواية الجعفي من أنّ الرواية لم يذكر فيها أنّ الاحتياط من جهة العبادة؛ لأنّ المذكور فيها الوطء والطواف فيكون الاحتياط بلحاظهما، أي: بترك الوطء وترك الطواف باعتباره واجباً موسّعاً، وليس فيها دلالة على الاحتياط بترك الصلاة بل قوله عليه‌السلام في ذيلها: «وكلّ شيء استحلّت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت» قرينة على أنّ الاحتياط هو ترك الوطء والطواف لا ترك العبادة.

وأمّا قوله عليه‌السلام: «ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً ... ثمّ تصلّي» فهو لا يدلّ على أنّ ذلك بعد الاحتياط بيوم أو يومين، بل يلائم كونها في نفس ذلك اليوم أو اليومين، فتغتسل فيها وتستدخل الكرسف ثمّ تصلّي، ولا يستفاد منها أنّ الاحتياط يراد به ترك العبادة.

الأمر الثاني: أنّ الرواية تدلّ على أنّ المرأة غير مستقيمة العادة تحتاط بيوم أو يومين، والمرأة غير مستقيمة العادة هي إمّا مضطربة أو مبتدئة أو ناسية، وقد عرفت عدم وجوب الاستظهار عليهنّ.

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٧ : ٣٣٤.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: ما تقدّم من أنّ الوطء والطواف ورد في السؤال، وأمّا جواب الإمام عليه السلام فالوارد فيه هو: «تقعد قرأها» وهو في حدّ نفسه ظاهر في قعودها عن الصلاة للانصراف[1].

لكن يصعب الالتزام به في المقام؛ لوقوع السؤال عن غير الصلاة، فيكون شاملاً لها بعد وضوح أنّ المرأة تقعد عن الصلاة في أيّام الحيض، فدعوى أنّ الاحتياط بلحاظ الوطء والطواف دون الصلاة بعد قوله: «تقعد قرأها» خلاف الظاهر جدّاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره في قوله عليه السلام: «ولتغتسل ولتستدخل كرسفاً» خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ لازم ما ذكره كون ذلك بياناً لكيفيّة الاحتياط المأمور به في اليوم أو اليومين، وكون العطف تفسيريّاً وهو خلاف الظهور الأوّلي لهذه الجملة، وهو كون المذكور فيها غير الاحتياط المأمور به قبلها.

وثالثاً: قوله عليه السلام: «وكلّ شيء استحلّت به الصلاة ... الخ» ليس قرينة على ما ذكره؛ لقوّة احتمال أنّ تخصيص الوطء والطواف بالذكر لكونهما مورد سؤال السائل، على أنّه فرض في الترخيص في الوطء والطواف حلّيّة الصلاة، وأنّه إذا حلّت الصلاة حلّت لها هذه الأمور، وهذا يعني عدم حلّيّة الصلاة قبل ذلك وأنّ الاحتياط لا يقتصر على ترك الوطء والطواف.

ورابعاً: أنّ ما ذكره من كون الاحتياط بترك الطواف من جهة كونه واجباً موسّعاً ـ ولعلّه إذا لم يكن كذلك لم يؤمر بتركه احتياطاً بل يؤمر بالإتيان به ـ لا قرينة عليه، بل هو خلاف الإطلاق الذي يقتضي الاحتياط بترك

---

(١) لاحظ: وسائل الشيعة ٢ : ٣٧١، ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٥ وح ٩.

جميع أقسامه حتّى إذا كان واجباً مضيّقاً، خصوصاً مع ترك الاستفصال في الجواب.

ودعوى كون الاحتياط بترك الطواف من جهة تلازمه دخول المسجد الحرام فالملحوظ في الاحتياط تركه لا ترك الطواف العبادة غير واضحة؛ لاحتمال أن يكون الاحتياط لا من هذه الجهة بل من جهة نفس الطواف لكونه عبادة، كما يحتمل أن يكون بلحاظ كلتا الجهتين.

وخامساً: أنّ قوله عليه السلام: «وإن كان فيه خلاف فلتحتط» في مقابل قوله: «إن كان قرؤها مستقيماً» ظاهر في أنّ المرأة لها عادة وقرء معلوم لها لكن فيه اختلاف وليس مستقيماً، وهذا لا ينطبق على المبتدئة ـ لأنّها لا قرء لها ـ ولا على الناسية لعادتها؛ لظهور قوله عليه السلام: «وإن كان فيه خلاف» في معلوميّة ذلك والناسية لا تعلم به.

وأمّا المضطربة ـ والمراد بها من تكرّرت رؤيتها للدم ولم تستقر لها عادة ـ فيمكن أن ينطبق عليها عنوان «في قرئها خلاف»، وما ذكره من ثبوت عدم وجوب الاستظهار عليها بدليل آخر لا يمنع من صلاحيّة الرواية للاستدلال بها في غير المضطربة ممّا يشملها العنوان مثل ذات العادة التي يتأخّر حيضها بيوم ويتقدّم بيوم، فإنّ ذلك الدليل إذا تمّ يكون مقيِّداً لإطلاق هذه الرواية، فلاحظ.

ومنها: ما دلّ على حرمة الصلاة مع الحدث وإن لم يكن من الحيض، وهي ثلاث روايات:

١ـ رواية مسعدة بن صدقة، أنّ قائلاً قال لجعفر بن محمد عليه السلام: «جعلت فداك، إنّي أمرّ بقوم ناصبيّة وقد أُقيمت لهم الصلاة وأنا على غير وضوء،

فـإن لـم أدخل معهـم في الصـلاة قالوا مـا شـاؤوا أن يقولـوا، أفأُصلّـي معهم ثمّ أتوضـأ إذا انصرفـت وأصلّـي؟ فقـال جعفـر بـن محمـد عليه السلام: سـبحان الله أفمـا يخـاف مـن يصلّي مـن غير وضـوء أن تأخـذه الأرض خسـفاً»[١].

٢ـ صحيحـة صفـوان، عن أبي عبـد الله عليه السلام قـال: «أُقعد رجل مـن الأحبار فـي قبـره، فقيـل لـه: إنّـا جالـدوك مائـَةَ جلـدة مـن عـذاب الله عزّ وجلّ، فقـال: لا أُطيقهـا، فلـم يزالوا بـه حتّى انتهـوا إلى جلـدة واحدة، فقـال: لا أُطيقهـا، فقالوا: ليـس منها بُـدٌّ، فقـال: فيمـا تجلدونيهـا؟ قالوا: نجلـدك أنّـك صلّيت يومـاً بغير وضـوء ومـررت على ضعيف فلـم تنصره، فجلـدوه جلدة من عـذاب الله فامتلأ قبره نـاراً»[٢].

٣ـ معتبرة الفضل بن شـاذان، عـن الرضا عليه السلام قـال: «إذا حاضت المرأة فلا تصـوم ولا تصلّـي، لأنّها في حدّ نجاسـة فأحـبّ الله أن لا يُعبد إلّا طاهـراً، ولأنّه لا صوم لمن لا صـلاة له»[٣].

والاسـتدلال بالروايـة الأولـى والثانيـة يكـون بدعـوى ظهورهـا فـي حرمـة الصـلاة مـع الحـدث، وهـذه الحرمـة تكليفيّـة بقرينـة ما ذكـر فيها مـن العقاب المترتّـب علـى هـذه الصـلاة، فـلا مجـال لحملهـا علـى الإرشـاد إلـى البطـلان وعدم المشـروعيّة ونحـو ذلك كما قيل بذلـك في الروايات الآمـرة بترك الصلاة حـال الحيـض أو الناهيـة عنهـا علـى ما تقـدّم فـي الدليـل الثاني.

وأمّـا الثالثة فالاسـتدلال بها يكـون بدعوى أنّها تـدلّ على محبوبيّـة العبادة مـع الطهـارة، وهو يـلازم مبغوضيّتها مع الحـدث، فتكون محرّمـة تكليفاً.

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٧، ب ٢ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٨، ب ٢ من أبواب الوضوء، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٣٤٤، ب ٣٩ من أبواب الحيض، ح ٢.

وعليه إذا دلّت الروايات على حرمة الصلاة أو العبادة مع الحدث تكليفاً كفى ذلك في إثبات الحرمة الذاتيّة الناشئة من وجود المفسدة في الفعل، وليس في الروايات ما يشير إلى كون الحرمة من جهة التشريع.

ونوقش في دلالة الأولى:

أوّلاً: بأنّه لا يمكن الالتزام بها في موردها؛ لأنّ أدلّة التقيّة مقدّمة على غيرها من الأدلّة.

وفيه: أنّ منافاة الرواية لأدلّة التقيّة إنّما يكون في صورة ما إذا تعذّر عليه الوضوء الصحيح للصلاة معهم، فيقال: إنّ نهيه عليه السلام عن الصلاة معهم مع تعذّر الإتيان بالوضوء الصحيح خلاف أدلّة التقيّة المقدّمة على غيرها مثل «لا صلاة إلّا بطهور»، لكن الرواية لا يظهر منها تعذّر الوضوء عليه بل ظاهرها تمكنه منه وأنّه أراد الصلاة معهم بدون وضوء لأنّه أسهل له، خصوصاً وأنّه صرّح بأنّه يريد إعادة الوضوء والصلاة بعد الانصراف.

إذن النهي متعلّق بالصلاة معهم بدون وضوء مع التمكن منه، وهذا ليس خلاف أدلّة التقيّة؛ لأنّها لا تأمره بذلك حتّى يكون النهي في الرواية على خلافها، وإنّما تأمره بالصلاة معهم مع الوضوء عند التمكن، والرواية تنهاه عن الصلاة معهم بدون وضوء مع التمكن، وهي ليست على خلاف أدلّة التقيّة.

والحاصل: أنّ الجواب في الرواية ناظر إلى مسألة الصلاة بدون وضوء مع التمكن، وليس له نظر إلى مسألة التقيّة.

وثانياً: باحتمال أن يراد حالة ما إذا قصد العبادة لله بالصلاة بدون وضوء وهو حرام بلا إشكال من جهة التشريع، فالنهي لا يكشف عن حرمة الفعل بذاته.

وفيـه: منع ذلـك؛ لظهور الرواية في أنّ السـائل يقصد الإتيـان بصورة الصلاة معهـم عالمـاً بأنّهـا ليسـت الصـلاة المأمـور بهـا شـرعاً، فكيـف تحمـل علـى أنّـه قصـد الإتيـان بهـا علـى أنّهـا عبـادةٌ لله حتّى يكـون النهي عنها مـن جهة التشـريع، ومنـه يظهـر تماميّـة دلالـة الرواية.

نعم، هي غير تامّة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة.

وأمّا صحيحة صفوان فقد نوقش فيها:

أوّلاً: بما تقدّم في المناقشة الثانية للرواية السابقة.

أقـول: هـذه المناقشـة وإن لـم تتـمّ فـي الروايـة السـابقة إلّا أنّهـا تامّـة فـي المقـام، بمعنى أنّه يحتمـل أن يكون العقاب على الإتيـان بالصلاة بقصد كونها عبـادةً له سـبحانه كما يصلّي في سـائر الأيّـام، فيكون العقاب على التشـريع لا علـى ارتـكاب ما فيه مفسـدة، وهـذا الاحتمـال في الروايـة يمنع من الاسـتدلال بها علـى الحرمـة الذاتيّة.

وثانيـاً: بـأنّ الحكم المسـتفاد مـن الروايـة حكم ثابـت في شـريعة أُخرى لا في شـريعتنا.

وفيـه: أنّـه بنـاءً علـى جريـان اسـتصحاب عـدم النسـخ يمكن إثبـات هذا الحكـم فـي شـريعتنا، مضافـاً إلـى أنّ تصـدّي الإمـام عليه السلام لنقل ذلـك عن تلك الشـريعة ظاهـر فـي أنّه بصـدد التحذير مـن فعل ذلك ومـن العقـاب المترتّب عليـه ممّـا يعنـي ثبوته فـي شـريعتنا، وإلّا يكـون الإمـام عليه السلام بصدد بيـان واقعة خارجيّـة لا يترتّـب عليهـا العمل، وهـو بعيد.

وأمّـا معتبـرة الفضـل فقـد نوقـش فيهـا بـأنّ ظاهرهـا محبوبيّـة العبـادة مع الطهـارة لا مبغوضيّتهـا مع الحـدث حتّـى يسـتدلّ بهـا علـى الحرمـة الذاتيّـة.

نعم، ظاهر الرواية يقتضي عدم المحبوبيّة مع الحدث وهو لا يلازم المبغوضيّة.

وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين محبوبيّة شيء في حالة معيّنة وبين مبغوضيّته في عدمها؛ لإمكان أن لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً، والمناقشة تامّة ظاهراً.

نعم، يبقى أنّ جملة: «فأحبّ الله أن لا ... الخ» وردت في سياق تعليل النهي عن الصلاة مع الحدث، ومن الواضح أنّ مجرّد عدم المحبوبيّة من دون إلزام لا يناسب أن يعلّل به النهي عن الصلاة، لكن يمكن أن يقال: إنّ ظهور التعليل في محبوبيّة الصلاة مع الطهارة وعدم محبوبيّتها مع الحدث يكون قرينة على حمل النهي على ما يناسب ذلك فيكون تنزيهيّاً.

وتبيّن ممّا ذكرنا أنّ هذه الروايات الثلاث لا تصلح للاستدلال بها في المقام، إمّا لعدم تماميّتها سنداً كالأولى، أو دلالةً كالروايتين الأخريين.

نعم، الروايات السابقة تكفي لإثبات الحرمة الذاتيّة.

ثمّ لا يخفى أنّ مورد معظم هذه الروايات ومنصرف الباقي هو صلاة الحائض دون سائر عباداتها ودون عبادات غيرها ممّا دلّ الدليل على حرمتها مثل صوم العيدين؛ وذلك لما عرفت من أنّ الحرمة الذاتيّة تحتاج إلى دليل باعتبار أنّ تحريم العبادة وحده لا يكفي لإثبات الحرمة الذاتيّة؛ لظهوره في الإرشاد إلى البطلان وعدم المشروعيّة، ولا دلالة فيها على الحرمة التكليفيّة الناشئة من وجود مفسدة في الفعل حتّى يستفاد منها وجود حرمة للفعل غير حرمة التشريع، وهي المعبّر عنها بالحرمة الذاتيّة.

إذن لا بدّ من إقامة الدليل على الحرمة الذاتيّة كما في صلاة الحائض،

وأمّا في غيرها فالظاهر عدم الدليل بعد وضوح عدم الملازمة بين الحرمة الذاتيّة لصلاة الحائض وبين الحرمة الذاتيّة لسائر عباداتها؛ لاحتمال الخصوصيّة وعدم ثبوت إلغاء الخصوصيّة.

كما أنّه لا ملازمة بين الحرمة الذاتيّة لصوم الحائض لو قلنا بها وبين الحرمة الذاتيّة لصوم العيدين مثلاً، كما هو واضح.

نعم، خصوص الطواف للحائض قد تستفاد حرمته الذاتيّة من موثقة البصري المتقدّمة إذا لم تحمل على الواجب الموسّع أو على ما يلازمه من الدخول في المسجد الحرام، كما تقدّم.

وأمّا صوم العيدين فلا دليل على حرمته الذاتيّة؛ لأنّ النصوص الواردة في المقام[1] وردت بلسان النهي عن صوم العيدين أو الأمر بالإمساك عنه، وهو لا يدلّ على الحرمة؛ لأنّه نهى عنه أو أمر بتركه في مقام احتمال المشروعيّة والأمر، فلا يدلّ إلّا على نفي المشروعيّة والأمر دون الحرمة.

مضافاً إلى وجود قرائن في هذه الروايات على عدم الحرمة الذاتيّة، مثل اقتران النهي عنه بالنهي عن صوم يوم الشك، أو الصوم في السفر، أو مع المرض الذي لا إشكال في عدم حرمته ذاتاً وكون النهي فيها للإرشاد إلى البطلان وعدم المشروعيّة.

نعم، بعضها ورد بلسان الحرمة، وهو وإن كان ظاهراً في حرمة الفعل إلّا أنّه لا ظهور لها في الحرمة الذاتيّة لنفس السبب، وهو أنّه في مقام توهّم الأمر والمشروعيّة فيدلّ على نفي المشروعيّة والحرمة التشريعيّة.

---

(١) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٣، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه.

ثـمّ إنّـه ورد فـي تقريـرات السـيد الخوئـي ﷺ[١] أنّ الـكلام في حرمـة صلاة الحائـض ينحصـر فيمـا لـو جـاءت بهـا بقصـد الأمـر الجزمـي أو بقصـد الأمـر الاحتمالـي، وعلـى تقديـر ثبوتهـا تتصـف الصـلاة فـي الحالـة الأولـى بحرمتين ذاتيّـة وتشـريعيّة، وفـي الثانيـة لا تتصـف إلّا بالحرمـة الذاتيّة، وأمّـا إذا جاءت بهـا لا بذلـك القصـد وإنّمـا جـاءت بهـا بقصـد التعليـم ـ مثـلاً ـ فـلا كلام في عـدم حرمتهـا لا تشـريعاً ولا ذاتاً.

وفيه:

أوّلاً: أنّ لازم مـا ذكـره اختصـاص الحرمة بالصـلاة المأتي بها بقصـد التقرّب إمّـا بالأمـر الجزمـي أو الاحتمالـي، وهـذا يعنـي أنّ قصـد التقـرّب دخيـل فـي الحرمـة الذاتيّـة وهو غيـر معقـول؛ لأنّ قصد التقـرّب بالأمر الجزمـي إنّما يكون مؤثـراً فـي الحرمـة التشـريعيّة لا فـي الحرمـة الذاتيّة الناشـئة من المفسـدة في الفعـل، لأنّها تـدور مدار المفسـدة وجـوداً وعدماً، ومع وجودها فالحرمـة ثابتة وإن لـم يقصـد التقـرّب بهـا، ومع عدمها فـلا وجود لهـا وإن قصـد التقـرّب.

كمـا أنّ قصـد التقـرّب بالأمـر الاحتمالـي إنّمـا يكـون مؤثّـراً في رفـع الحرمة التشـريعيّة لا فـي ثبـوت الحرمـة الذاتيّـة، كمـا عرفت.

وثانيـاً: أنّ عباديّـة الصـلاة ليسـت ذاتيّـة وإن اشـتملت علـى ما هـو عبادة بذاتـه كالسـجود، لكـن مجمـوع الأجـزاء والشـرائط التـي هـي الصـلاة تكـون عباديّتهـا من جهـة تعلّق الأمر بها، وحينئـذٍ إذا تعلّق النهي بها فـي حالة معيّنة كالحيـض فالنهي لا يتعلّـق بالصلاة بمـا هي عبـادة؛ لأنّ ذلك يسـتلزم اجتماع

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٧ : ٣٢٨.

أحدها: صوم العيدين الفطر والأضحى(١) وإن كان عن كفارة القتل في أشهر الحرم، والقول بجوازه للقاتل شاذ والرواية الدالّة عليه ضعيفة سنداً ودلالةً(٢).

الأمر والنهي، وإنّما يتعلّق بالصلاة التي لولا النهي لكانت عبادة، أي: أنّه يتعلّق بذات الصلاة التي هي عبارة عن الأفعال الخاصة من الأجزاء والشرائط، ويدلّ على حرمتها على الحائض، وهذا المنهيّ عنه يتحقّق إذا صدرت هذه الأفعال من الأجزاء والشرائط من الحائض سواء صدرت منها بقصد التقرّب أو بقصد التعليم؛ لأنّ النهي متعلّق بذات العمل لا بما هو عبادة.

ومن الواضح أنّ ذات العمل لا يحتاج في اتّصافه بالحرمة إلى قصد التقرّب حتّى يقال: إنّه مع عدمه لا يكون الفعل حراماً.

فالصحيح: أنّ الحرمة الذاتيّة ـ إذا قلنا بها ـ ثابتة في جميع الحالات حتّى إذا جاءت بالعبادة بقصد التعليم لا بقصد التقرّب.

حرمة صوم العيدين

(١) بلا إشكال ولا خلاف، وعليه اتّفاق فقهاء الإسلام كما عن المعتبر[١]، وتدلّ عليه النصوص المستفيضة[٢].

(٢) إشارة إلى ما ذهب إليه جماعة، منهم الصدوق والشيخ وابن حمزة[٣]

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٢.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٣، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه.

(٣) المقنع : ٥١٥ / تهذيب الأحكام ١٠ : ٢١٦، ح ٨٥١ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ٣٥٤.

من استثناء من وجب عليه صوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم، فإنّه يصومهما وإن دخل فيه العيد وأيّام التشريق، واستدلّ له بصحيحة زرارة المرويّة في الفقيه، عن أبي جعفر عليه السلام: «عن رجل قتل رجلاً خطأً في أشهر الحرم، قال: عليه الدية وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم، قلت: إنّ هذا يدخل فيه العيد وأيّام التشريق؟ فقال: يصومه فإنّه حق لزمه»[١].

ورواها في الكافي[٢] بسند فيه سهل بن زياد، عن زرارة، عنه عليه السلام.

ورواها في التهذيب[٣] بسند صحيح عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام.

ورواها في الكافي[٤] أيضاً عنه، عن أبي جعفر عليه السلام.

هذا وقد تقدّم في بحث التتابع في الصوم أنّ الصوم الواجب فيه التتابع لا يجوز الشروع فيه في زمان يعلم أنّه لا يسلم له بتخلّل العيد، وأنّه استثني منه موارد منها: كفارة القتل في الأشهر الحرم وهي صوم شهرين متتابعين منها، أي: ذي القعدة وذي الحجة، أو ذي الحجة ومحرّم، فإنّه يجب صومهما وإن علم بتخلّل العيد، وذكرنا أنّه بناءً على العمل بالرواية فإنّ ذلك يكون استثناءً من حكمين:

الأوّل: من حرمة صوم يوم العيد وأيّام التشريق لمن كان في منى.

الثاني: من أدلّة تحقّق التتابع بين الشهرين بصوم شهر هلالي ويوم من الشهر الآخر، فإنّ التتابع لا يتحقّق بذلك في هذه الكفارة وإلّا أمكن صوم

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ١١٠، ح ٥٢١٣.

(٢) الكافي ٤ : ١٣٩، ح ٨.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠ : ٢١٥، ح ٨٥٠ وح ٨٥١.

(٤) الكافي ٤ : ١٤٠، ح ٩.

شهر ذي القعدة ويوم من ذي الحجة، فوجوب صوم يوم العيد الذي تدلّ عليه هذه الصحيحة لا يتمّ إلّا بناءً على هذا الاستثناء.

وبعبارة أخرى: أنّ هذه الصحيحة ظاهرة في أمرين:

الأوّل: وجوب صوم يوم العيد في هذه الكفارة.

الثاني: أنّ صوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم يستلزم دخول العيد فيه بل ظاهر السؤال وإقرار الإمام عليه السلام المفروغيّة عن ذلك، وهذا يستلزم ما ذكرناه من الاستثناء.

نعم، يظهر من البعض حمل الرواية على ما إذا أراد أن يصوم الشهرين بالنحو المستلزم لذلك كما إذا شرع من نصف ذي القعدة وإن كان يجوز له أن يصومهما بنحو لا يستلزم ذلك كما إذا صام ذا القعدة ويوماً من ذي الحجة، ولا يخفى أنّ مرجع ذلك إلى منع الاستثناء الثاني.

وفيه: أنّ الصحيحة ظاهرة ـ سؤالاً وجواباً ـ في أنّ صوم هذين الشهرين يستلزم دخول العيد، أمّا من السؤال فواضح، وأمّا من الجواب فلظهوره في إقراره على ذلك حيث لم يقل له: إنّه يمكن صومهما بنحو لا يستلزم ذلك.

ويظهر من جماعة الالتزام بمضمون الصحيحة، وأنكر ذلك جماعة آخرون، وأجابوا عن الاستدلال بها بأمور:

الأمر الأوّل: أنّها ضعيفة السند بسهل بن زياد في أحد طريقي الكافي، وبالإرسال في الطريق الآخر؛ لأنّ ابن أبي عمير لا يمكن عادةً أن يروي عن أبان بن تغلب بلا واسطة، وهي مجهولة.

وفيه: أنّ الرواية مرويّة بطرق أخرى صحيحة، كما عرفت.

الأمر الثاني: سقوط الرواية عن الاعتبار بإعراض المشهور.

وفيـه: أنّ الظاهـر مـن الصـدوق فـي المقنـع والشـيخ فـي كتابـي الأخبـار والمبسـوط والنهايـة وابن حمـزة في الوسـيلة وغيرهـم العمـل بالروايـة والالتزام بمضمونهـا، بـل يمكـن أن يقـال: إنّ بعـض مـن لـم يلتـزم بذلـك استـند إلـى دعـوى ضعـف سـند الروايـة بسـهل كما صـرّح به فـي بعـض الكلمـات، ولعلّه يلتـزم بذلـك إذا عـرف وجـود طـرق صحيحـة لهـا، وهـذا يقـدح فـي تحقّـق الإعـراض، كمـا لا يخفـى.

الأمـر الثالث: ما عن المعتبر مـن أنّ الرواية نادرة ومخالفـة لعموم الأحاديث المجمع عليهـا المانعـة عـن صـوم يـوم العيـد، ولا يمكـن ارتـكاب التخصيص فيها، فـلا بدّ مـن رفضها.

وفيه: أنّ الرواية ليست نادرة لا روايةً ولا عملاً كما عرفت.

وأمّا مخالفتها لعموم الأحاديث فهو ليس محذوراً؛ لإمكان التخصيص والاسـتثناء، وقد التزموا بذلك بالنسـبة إلى العمومـات القرآنيّة فضلاً عن هذه العمومات.

الأمـر الرابـع: ما أشـار إليـه المحقّق فـي المعتبـر[1] مـن أنّ الرواية ليـس فيها تصريـح بصـوم العيـد، وأنّ الأمـر المطلـق بالصـوم فـي الأشـهر الحـرم ليـس بصريـح فـي صـوم عيدهـا.

ويظهـر من الجواهـر[2] أنّ العلاّمة كان ناظـراً إلى ما رواه في الكافي بسـنده عـن أبـان بن تغلـب، عن زرارة، فـإنّ الضمير فـي قوله عليه السلام: «يصومـه» لا يرجع إلـى قولـه: «العيـدان» وإلاّ كان الـلازم تثنيـة الضميـر، وإنّمـا يرجـع إلـى صوم شـهرين في قولـه: «ويصـوم شـهرين متتابعيـن» والمراد أنّـه يصوم الشـهرين،

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٤.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٨٨.

وأنّ وجـود العيـد لا يضـرّ بتحقّـق التتابع كما فـي صوم ثلاثـة أيّام بـدل هدي التمتع إذا شـرع فيهـا يـوم الترويـة، فإنّـه يصـحّ وإن تخلّـل فيهـا العيـد، ويأتي بالثالـث بعـد العيد.

والحاصـل: أنّ الرواية ليسـت بصدد الاسـتثناء ممّا دلّ على حرمـة صوم العيد، وإنّمـا هي بصـدد بيان عـدم مانعيّة تخلّل العيـد في تحقّق التتابـع المعتبر.

وأضـاف فـي الجواهـر إشـكالاً آخر وهـو: عدم وجـود أكثـر من عيـد واحد يحـرم صومه فـي الأشـهر الحرم، فمـا معنـى قولـه: «العيدان»؟

أقـول: لا يخفـى أنّ مـا تقـدّم ناشـئ مـن قصـر النظـر علـى مـا رواه فـي الكافـي حيـث يقـال: إنّ الروايـة ضعيفـة بسـهل في أحـد طريقيهـا وغيـر تامّة دلالـةً بطريقهـا الآخـر لمـا ذكـر، لكنّك عرفـت الجـواب عـن ذلـك وأنّ الرواية مرويّـة بطرق أخـرى صحيحة، ولا تجـري فيها المناقشـة المذكـورة، مضافاً إلى احتمـال وقـوع التصحيف فيهـا وليكن وضوح عـدم وجود أكثر مـن عيد واحد فـي الأشـهر الحـرم قرينة علـى ذلك، مع أنّ الموجـود فـي الرواية بكافـة طرقها عـدا هـذا الطريق كلمـة «العيـد» لا «العيـدان».

كمـا أنّ إرجـاع الضميـر فـي «يصومـه» إلـى صـوم شـهرين متتابعيـن غيـر صحيح إلّا بتقدير ونحوه؛ إذ لا معنى لأن يقال: «يصوم صوم شـهرين»، ويمكن أن يرجـع الضميـر إلى «شـيء» في قولـه: «يدخل فـي هذا شـيء»، والمراد به العيـد وأيّـام التشـريق، وأمّـا الإرسـال ووجـود الواسـطة فهو ـ لوثبـت ـ لا يضرّ؛ لكـون المرسـل ابن أبـي عمير.

ثـمّ إنّ الروايـات الـواردة فـي محـل الـكلام ـ أي: القتـل فـي الأشـهر الحُرُم ـ عبـارة عـن روايـة الكافـي الأولـى ـ وفيهـا سـهل بـن زياد ـ وروايـة التهذيـب

الثاني: صوم أيّام التشريق، وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة لمن كان بمنى، ولا فرق على الأقوى بين الناسك وغيره(١).

ورواية الفقيه، وأمّا الباقي فهي واردة في القتل في الحَرَم، وهي عبارة عن رواية الكافي الثانية ورواية التهذيب الثانية، ومنه يظهر أنّ المستند في المقام رواية التهذيب ورواية الفقيه، والسند فيهما صحيح.

وأمّا القتل في الحَرَم فقد عرفت دلالة روايتين صحيحتين عليه، لكن الظاهر من جماعة عدم الالتزام بهذا الحكم في غير محل الكلام؛ لأنّهم ذكروه كاستثناء من حرمة صوم العيد، فلو كان القتل في الحَرَم كذلك لكان المناسب ذكره خصوصاً الشيخ الذي نقل الروايتين.

وفي الجواهر[1] احتمال قراءة «الحرم» بلفظ الجمع بإرادة الأشهر الحُرُم، وأنّ ذلك يكون عذراً لمن أنكر وجود دليل على إلحاق الحَرَم بالأشهر الحُرُم كالمحقّق، فإنّه من المستبعد عدم رؤيتهم للنصوص المذكورة مع وجودها في المجاميع الحديثيّة، وذكر أنّ عنده نسخة من الكافي معتبرة جدّاً، وقد أعرب فيها «الحرم» بضمّتين.

حرمة صوم أيّام التشريق

(١) في الجواهر: «بلا خلاف معتدّ به أجده فيه، بل عن الغنية والمعتبر والتذكرة والمنتهى الإجماع عليه»[2].

(١) جواهر الكلام ٤٣ : ٣٦.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ١٢٢.

ويـدلّ على الحكم في الجملة الأخبار المسـتفيضة الآتيـة. نعم، يقع الكلام في أمور:

الأمـر الأوّل: فـي أنّ أيّام التشـريق هل هـي الأيّام الثلاثـة بعد العيـد، أو أنّها العيـد ويومـان بعده؟ فـإنّ المعـروف وإن كان هـو الأوّل إلّا أنّها قـد تطلق على الثانـي علـى مـا ذكـره بعضهـم. والنصـوص بلحـاظ ذلـك مختلفـة، فإنّهـا على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على الاحتمال الأوّل، وهي:

١ـ صحيحـة الحـلال (الخـلال)، قال: «قـال لنا أبـو عبـد الله عليه السلام: لا صيام بعـد الأضحـى ثلاثة أيّـام، ولا بعـد الفطر ثلاثـة أيّام، إنّهـا أيّام أكل وشـرب»[1] لظهورهـا فـي حرمة صيـام ثلاثة أيّام بعـد الأضحى، والظاهـر أنّ ذلك من جهة كونها أيّام التشـريق.

٢ـ صحيحـة معاويـة بـن عمّـار قـال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عـن صيام أيّـام التشـريق، فقـال: أمّـا بالأمصار فـلا بأس بـه، وأمّا بمنـى فـلا»[2] لظهورها فـي عـدم دخـول العيـد فـي أيّـام التشـريق التـي يحـرم صومهـا بقرينـة جـواز صومهـا بالأمصـار؛ لوضـوح أنّ العيـد لا يجـوز صومـه مطلقـاً حتّـى بالأمصـار، وظهورهـا فـي أنّهـا لا تقـل عـن ثلاثة مـن جهـة التعبيـر بالجمـع «أيّام».

٣ـ صحيحـة معاويـة بـن عمّـار الثانيـة قال: «سـألت أبا عبـد الله عليه السلام عن صيـام أيّام التشـريق، فقـال: إنّما نهى رسـول الله صلى الله عليه وآله عـن صيامها بمنـى، فأمّا بغيرها فـلا بأس»[3]، وهي كالسـابقة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٩، ب ٣ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٦، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٧، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٢.

٤ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل قتل رجلاً خطأً في الشهر الحرام، قال: تغلظ عليه الدية، وعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحُرُم، قلت: فإنّه يدخل في هذا شيء، قال: ما هو؟ قلت: يوم العيد وأيّام التشريق، قال: يصومه فإنّه حق يلزمه»(١) لظهورها في عدم دخول العيد في أيام التشريق، وأنّها لا تقل عن ثلاثة.

٥ـ رواية الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وأمّا الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الأضحى وثلاثة أيّام من أيّام التشريق، وصوم يوم الشك أُمرنا به ونهينا عنه ـ إلى أن قال: ـ وصوم الوصال حرام، وصوم الصمت حرام، وصوم نذر المعصية حرام، وصوم الدهر حرام»(٢) لتصريحها بأنّها ثلاثة، وأنّها غير الأضحى.

٦ـ رواية القاسم الصيقل: «أنّه كتب إليه: يا سيّدي، رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر أو أضحى أو أيّام التشريق ـ إلى أن قال: ـ فكتب إليه قد وضع الله عنك الصيام في هذه الأيّام كلّها، وتصوم يوماً بدل يوم»(٣) لظهورها في أنّها غير الأضحى، وأنّها لا تقل عن ثلاثة.

٧ـ صحيحة الأعشى قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستة أيّام: العيدين، وأيّام التشريق، واليوم الذي تشك فيه من شهر رمضان»(٤) بالتقريب السابق.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٠، ب ٨ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٣، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٤، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٥، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٧.

٨ـ صحيحة كرام قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي جعلت على نفسي أن أصوم حتّى يقوم القائم، فقال: صم ولا تصم في السفر ولا العيدين ولا أيّام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان»[1] بالتقريب السابق.

٩ـ رواية كرام قال: «حلفت فيما بيني وبين نفسي أن لا آكل طعاماً بنهار أبداً حتّى يقوم قائم آل محمد، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: رجل من شيعتكم جعل الله عليه أن لا يأكل طعاماً نهاراً أبداً حتّى يقوم قائم آل محمد؟ قال: فصم يا كرام، ولا تصم العيدين ولا ثلاثة أيّام التشريق، ولا إذا كنت مسافراً ولا مريضاً»[2] بالتقريب السابق.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الاحتمال الثاني، وهي عبارة عن:

١ـ صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: النحر بمنى ثلاثة أيّام فمن أراد الصوم لم يصم حتّى تمضي الثلاثة الأيّام، والنحر بالأمصار يوم، فمن أراد أن يصوم صام من الغد»[3] لظهورها في أنّ الأيّام التي يحرم صومها هي ثلاثة، أوّلها العيد.

٢ـ صحيحة أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة كيف يصنع؟ قال: يصوم ذا الحجة كلّه إلّا أيّام التشريق في منى، ثمّ يقضيها في أوّل يوم من المحرّم حتّى يتمّ ثلاثة أيّام، فيكون قد صام شهرين متتابعين،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٥، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٥، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٩. (ولكن الحديث التاسع في طبعة إسلاميّة عن سماعة، وهو غير هذا الحديث).

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٧، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٣.

ثـمّ قـال: ولا ينبغي لـه أن يقـرب أهله حتّـى يقضي الثلاثـة أيّام التشـريق التي لـم يصمهـا، ولا بـأس إن صـام شـهراً ثـمّ صام مـن الشـهر الذي يليـه أيّامـاً ثمّ عرضـت علّـة أن يقطعه ثمّ يقضي بعد تمام الشـهرين»[١] بالتقريب السـابق مع إطـلاق أيّام التشـريق علـى تلك الأيّـام الثلاثة.

٣ـ صحيحـة رفاعـة قـال: «سـألت أبـا عبـد الله عليه السلام عـن المتمتع لا يجـد الهـدي، قـال: يصـوم قبـل الترويـة ويـوم التروية ويـوم عرفـة، قلت: فإنّـه قدم يـوم التروية، قال: يصـوم ثلاثة أيّام بعد التشـريق، قلت؟ لم يقـم عليه جماله، قـال: يصـوم يـوم الحصبة وبعـده يوميـن، قال: قلـت: ومـا الحصبة؟ قـال: يوم نفـره، قلـت: يصـوم وهـو مسـافر؟ قال: نعـم أليـس هو يـوم عرفـة مسـافراً، إنّا أهـل بيـت نقـول ذلـك لقـول الله عزّ وجلّ: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ﴾[٢] يقـول فـي ذي الحجـة»[٣] لدلالتهـا علـى جواز صوم يـوم الحصبـة وهو اليـوم الثالث عشـر، وأنّـه ليس مـن أيّـام التشـريق التي يحـرم صومها.

٤ـ صحيحـة معاويـة بـن عمّـار، عـن أبي عبـد الله عليه السلام قـال: «سـألته عن متمتـع لم يجـد هدياً؟ قال: يصـوم ثلاثة أيّام فـي الحج يوماً قبـل التروية ويوم الترويـة ويـوم عرفة، قـال: قلـت: فإن فاتـه ذلك؟ قـال: يتسـحّر ليلـة الحصبة ويصـوم ذلك اليوم ويوميـن بعده، قلت: فـإن لم يقم عليه جمالـه أيصومها في الطريـق؟ قـال: إن شـاء صامهـا في الطريـق، وإن شـاء إذا رجـع إلـى أهله»[٤] بالتقريب السـابق.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٨.

(٢) سورة البقرة : ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٨، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٩، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٤.

٥ـ صحيحة العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدي، قال: فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة، ويتسحّر ليلة الحصبة فيصبح صائماً وهو يوم النفر، ويصوم يومين بعده»[1] بنفس التقريب.

٦ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: «كنت قائماً أصلّي وأبو الحسن قاعدٌ قدّامي وأنا لا أعلم، فجاءه عبّاد البصري فسلّم ثمّ جلس، فقال له: يا أبا الحسن، ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي؟ قال: يصوم الأيّام التي قال الله تعالى، قال: فجعلت سمعي إليهما، فقال له عبّاد: وأيّ أيّام هي؟ قال: قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، قال: فإن فاته ذلك؟ قال: يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك، قال: فلا تقول كما قال عبد الله بن الحسن، قال: فأيّ شيء قال؟ قال: يصوم أيّام التشريق، قال: إنّ جعفراً كان يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بديلاً ينادي: أنّ هذه أيّام أكل وشرب فلا يصومنَّ أحد، قال: يا أبا الحسن، إنّ الله قال: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[2]، قال: كان جعفر يقول: ذو الحجة كلّه من أشهر الحج»[3] بالتقريب السابق.

٧ـ صحيحة حمّاد بن عيسى قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال علي عليه السلام: صيام ثلاثة أيّام في الحج قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك فليتسحّر ليلة الحصبة يعني ليلة النفر، ويصبح صائماً

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٩، ب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) سورة البقرة : ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٢، ب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٤.

ويومين بعده وسبعة إذا رجع»[١] بنفس التقريب.

ويظهر ممّا تقدّم: وجود تناف وتعارض بين الطائفتين، ويمكن أن يلتزم في مقام الجمع بين المتعارضين بحمل أخبار الطائفة الثانية على جواز صوم يوم الثالث عشر على ما إذا خرج من منى في ذلك اليوم، ولا يحرم صوم أيّام التشريق إلّا بمنى، كما سيأتي.

ويشهد له صحيحة رفاعة المتقدّمة بقرينة قول السائل: «يصوم وهو مسافر؟» بعد أن أمره الإمام عليه السلام بأن يصوم يوم الحصبة، وكذا صحيحة العيص بن القاسم، بقرينة قول الإمام عليه السلام: «وهو يوم النفر» أي: يوم الحصبة بعد أن أمره بصيامه.

والظاهر أنّ باقي روايات الطائفة الثانية لا تأبى من حملها على ذلك؛ إذ ليس في شيء منها ظهور في جواز صوم اليوم الثالث عشر في منى، فراجع. ومن هنا يمكن حملها على ما ذكرناه ولو من باب الجمع بين الطائفتين خصوصاً مع ملاحظة أنّ العادة جارية على النفر من منى في هذا اليوم، وعليه فما عليه المشهور من أيّام التشريق التي يحرم صومها هي الأيّام الثلاثة بعد العيد هو الصحيح.

الأمر الثاني: في أنّ حرمة صوم أيّام التشريق هل تختص بمن كان بمنى أو لا؟

الأوّل هو المعروف وإن كان الثاني ليس قولاً نادراً على ما قد يظهر من المحقّق في الشرائع[٢] حيث ذكر في جملة المحظورات: صوم أيّام التشريق لمن كان بمنى على الأشهر، فإنّ الظاهر أنّ «على الأشهر» راجعة إلى

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٨، ب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٩٠.

الاختصاص بمن كان بمنى لا إلى أصل التحريم، ومن الواضح أنّ مقابل الأشهر المشهور لا النادر.

وعلى كلّ حال، فالروايات في المقام على طائفتين:

الطائفة الأولى: المطلقة، وهي عديدة، مثل: صحيحة الأعشى(١)، وصحيحة كرام(٢)، وموثقة سماعة(٣)، وصحيحة أبي أيوب(٤) وغيرها.

الطائفة الثانية: المقيَّدة بمن كان بمنى، وهي عديدة أيضاً، مثل: صحيحة معاوية بن عمّار(٥)، وصحيحته الثانية(٦)، وصحيحة منصور بن حازم(٧)، وصحيحة كليب الأسدي(٨).

والمعروف الجمع بين الطائفتين بتقييد الأولى بالثانية؛ لدلالتها على جواز صوم أيّام التشريق بالأمصار، فتخصّص الأولى بمن كان بمنى.

وأُشكل عليه: بأنّ حمل الطائفة الأولى على من كان بمنى حمل لها على الفرد النادر؛ لقلّة عدد الحاج في تلك الأزمنة، فيصعب حمل هذه المطلقات الكثيرة على ذلك، خصوصاً وأنّ النهي عنه ورد في سياق النهي عن صوم العيدين الذي لا يختص بمن كان بمنى.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٥، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٥، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٤، ب ١ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٦، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٧، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٢.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٧، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٣.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٧، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٥.

وقد يجاب عنه: بأنّ الأولى منزّلة على من كان بمنى؛ لأنّ كلمة «أيّام» جمع، وأقلّه ثلاثة، وأيّام التشريق لا تكون ثلاثة إلّا بمنى، وأمّا في غيرها فهي يومان كما نقل عن الشهيد في الروضة[1]، وعليه فلا إطلاق فيها حتّى يلزم الحمل على النادر.

وفيه: أنّ هذه التسمية لا تختلف باختلاف الأشخاص بلحاظ أماكن تواجدهم مثل يوم النحر والأيّام البيض ونحوها، ويشهد له صحيحتا معاوية بن عمّار المتقدّمتان؛ لظهورهما في صدق أيّام التشريق بالنسبة إلى من في الأمصار.

وقد يقال: إنّ الثانية المفصّلة تحمل على ما هو المتعارف وهو الصوم الواجب في صومها بمنى، أي: بدل الهدي، والمتعارف من صومها بالأمصار وهو الصوم المستحب، فيحمل قوله عليه السلام فيها: «وأمّا بمنى فلا» على الواجب، وقوله عليه السلام: «أمّا بالأمصار فلا بأس» على المستحب، فيكون المنهيّ عنه هو الصوم الواجب في أيّام التشريق ولا خصوصيّة لمن كان بمنى، وإنّما ذكر ذلك لأنّ المتعارف في صومها بمنى هو الصوم الواجب، كما أنّ الجائز هو الصوم المستحب فيها، ولا خصوصيّة لمن كان بالأمصار إلّا باعتبار التعارف، وعليه فالحرام هو إيقاع الصوم الواجب في أيّام التشريق سواء كان بمنى أو بالأمصار، كما أنّ الجائز هو الصوم المستحب فيها مطلقاً أيضاً.

ويشهد له صحيحة أبي أيوب[2] وصحيحة زرارة[3] وموثقة كرام[4]، لدلالتها

---

(١) الروضة البهيّة ٢ : ١٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٣، ب ٣ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٠، ب ٨ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٤، ب ١١ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

على حرمة الصوم الواجب في أيّام التشريق مطلقاً.

وعليه تكون روايات الثانية بدلالتها على جواز الصوم المستحب في أيّام التشريق مطلقاً أخصّ من روايات الأولى الدالّة على المنع من الصوم أيّام التشريق مطلقاً أيضاً، من دون فرق بين الصوم الواجب والمستحب، فتخصّصها وتحمل على الصوم الواجب سواء كان بمنى أو بالأمصار، ولا يلزم من ذلك الحمل على الفرد النادر مادامت تشمل من كان بالأمصار.

ويلاحظ على ذلك:

أوّلاً: أنّه خلاف الظاهر؛ لأنّ حمل عنوان «من كان بمنى» على الصوم الواجب وحمل عنوان «بالأمصار» على الصوم المستحب بحاجة إلى قرينة تدلّ عليه، وإلّا فالظاهر أخذ هذه العناوين على نحو الموضوعيّة.

وثانياً: أنّه خلاف الروايات[1] الدالّة على جواز الإتيان بالصوم الواجب في أيّام التشريق في غير منى، في حين أنّ مقتضى هذا الجمع حرمة الصوم الواجب فيها حتّى في غير منى، والروايات هي ما دلّ على جواز صوم بدل الهدي في اليوم الثالث عشر، أي: يوم الحصبة بعد خروجه من منى.

وثالثاً: أنّ لازم ما ذكر تجويز صوم أيّام التشريق بمنى إذا كان مستحباً، ولا قائل بذلك.

والصحيح: أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «وأمّا بالأمصار فلا بأس به» في الثانية صريح في الجواز ولا بدّ من الالتزام بذلك. نعم، هذا يستلزم حمل المطلقات على الفرد النادر، لكنّه ليس محذوراً يستوجب رفع اليد عمّا هو صريح في الجواز، ومن هنا يكون الجمع الأوّلي أقرب.

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٢، ب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٤.

نعـم، إذا ثبـت مـا نقـل عن الشـهيد فـي الروضـة ارتفع التعـارض ولا مجال للتقييـد حينئـذٍ؛ لاختصاص الأولى بمن كان بمنى، ولا تنافـي بينها حينئذٍ وبين مـا دلّ على الجـواز بالأمصار.

الأمـر الثالـث: في أنّ الحكـم بالحرمة لمـن كان بمنى هل يختص بالناسـك أو يعم غيره؟

ذهب العلّامة في بعض كتبه[1] إلى الأوّل، وقد يستدلّ له بأمور:

أوّلاً: دعوى انصراف الأدلّة إلى الناسك.

ويلاحـظ عليـه: أنّـه لا وجـه للانصـراف إلّا غلبـة وجـود الناسـك فـي منى، وهـي لا تمنع من الأخـذ بالإطـلاق، خصوصاً أنّ المناسـب حينئـذٍ مقابلته بغير الناسـك لا بمـن كان بمنى.

وثانياً: مرسـلة الصدوق، قال: «وعن النبـي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام إنّما كره الصيام فـي أيّـام التشـريق لأنّ القـوم زوّار الله فهـم في ضيافتـه، ولا ينبغـي للضيف أن يصوم عند مـن زاره وأضافه»[2].

ويلاحظ عليه: ضعف السند بالإرسال وإن كان تامّاً دلالةً.

ومـن هنـا ذهـب المشـهور إلـى عـدم الاختصـاص لإطـلاق النصـوص بـل قيـل: إنّـه لا يوجـد قبـل العلّامـة مـن ذهـب إلـى الاختصـاص.

نعـم، قـد يقـال: إنّـه لا يوجـد أيضـاً مـن صـرّح بعـدم الاختصـاص وإنّمـا الموجـود إطـلاق الفتـاوى، وهو ليـس صريحاً في عـدم الاختصـاص لاحتمال إرادة خصـوص الناسـك.

---

(١) قواعد الأحكام ١ : ٣٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥١٧، ب ٢ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٦.

وعلى كلّ حال، مقتضى إطلاق النصوص عدم الاختصاص.

ثمّ إنّ هناك روايتين قد تنافيان ما تقدّم، وهما:

١ـ موثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من فاته صيام الثلاثة الأيّام التي في الحج فليصمها أيّام التشريق، فإنّ ذلك جائز له»(١).

٢ـ رواية القدّاح، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام قال: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من فاته صيام الثلاثة الأيّام في الحج وهي قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فليصم أيّام التشريق فقد أذن له»(٢).

وذكر الشيخ(٣) أنّهما شاذّان مخالفان لسائر الأخبار، مضافاً إلى أنّه لا عامل بهما من الأصحاب إلّا ما نقل عن ابن الجنيد(٤)، وهذا يسقطهما عن الاعتبار، مع إمكان حملهما على التقيّة على ما قيل.

ثمّ إنّه يستثنى من حرمة صوم أيّام التشريق بمنى من وجب عليه صوم شهرين متتابعين من أشهر الحُرُم كفارة القتل الخطأ في الأشهر الحُرُم، كما استثني ذلك من حرمة صوم العيد(٥).

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٣، ب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٤ : ١٩٣، ب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٦.

(٣) الاستبصار ٢ : ٢٧٧، ح ٩٨٧ / تهذيب الأحكام ٥ : ٢٣٠، ح ٧٧٨.

(٤) مختلف الشيعة ٤ : ٢٧٣.

(٥) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٣٨٠، ب ٨ من أبواب بقيّة الصوم الواجب.

الثالث: صوم يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان بنيّة أنّه من رمضان، وأمّا بنيّة أنّه من شعبان فلا مانع منه كما مرّ(١).

الرابع: صوم وفاء نذر المعصية، بأن ينذر الصوم إذا تمكَّن من الحرام الفلاني، أو إذا ترك الواجب الفلاني يقصد بذلك الشكر على تيسّره، وأمّا إذا كان بقصد الزجر عنه فلا بأس به(٢).

نعم، يلحق بالأوّل في الحرمة ما إذا نذر الصوم زجراً عن طاعة صدرت منه، أو عن معصية تركها(٣).

---

(١) تقدّم الكلام عن ذلك، والنصوص الدالّة عليه مستفيضة[1].

(٢) الأولى أن يقال: «بأن ينذر الصوم إذا فعل الحرام الفلاني» بدل «إذا تمكّن من الحرام الفلاني»، نظير ما ذكره بقوله: «أو إذا ترك الواجب الفلاني»؛ وذلك لأنّ مجرّد التمكّن من الحرام لا يلازم فعل الحرام ولا يوجب حرمة وبطلان الصوم.

(٣) فرقه عن الأوّل: أنّ النذر في الأوّل معلّق على فعل الحرام أو ترك الواجب، وأمّا ما ذكره فالنذر فيه لا تعليق فيه، ويكون إتيان الصوم المنذور زجراً لنفسه من تحقّق الطاعة منه أو ترك المعصية.

---

(١) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥، ب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته.

الخامس: صوم الصمت، بأن ينوي في صومه السكوت عن الكلام في تمام النهار أو بعضه بجعله في نيّته من قيود صومه، وأمّا إذا لم يجعله قيداً وإن صمت فلا بأس به، بل وإن كان في حال النيّة بانياً على ذلك إذا لم يجعل الكلام جزءً من المفطرات وتركه قيداً في صومه(١).

---

(١) لا يخفى أنّ صوم الصمت بالقيود التي ذكرها في المتن ممّا لا إشكال في حرمته من جهة التشريع، وأمّا البطلان فيستدلّ له بالنهي عنه في النصوص وهو يقتضي الفساد، سواء كان نهياً تكليفيّاً أو إرشاداً إلى عدم المشروعيّة وأنّه ممّا لم يأمر به الشارع.

مضافاً إلى أنّ المفروض أنّه قصد امتثال الأمر بالصوم الذي يكون ترك الكلام من قيوده، وهذا لا وجود له، ولم يقصد امتثال الأمر الثابت في الشريعة المتعلّق بالصوم الخالي من هذا القيد، فيقع باطلاً.

و عن صاحب المدارك[1] احتمال الصحّة؛ لصدق الامتثال بالإمساك عن المفطرات وأنّ النهي متوجّه إلى الصمت ونيّته، وهو خارج عن حقيقة العبادة.

وفيه: أنّ النهي في النصوص ظاهر في توجّهه إلى الصوم المنويّ فيه الإمساك عن الكلام لا إلى خصوص الصمت ونيّته، أي: أنّ النهي تعلّق بالعبادة المقيَّدة لا بالقيد حتّى يقال: إنّه خارجٌ عن حقيقة العبادة.

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٢٨٢.

السادس: صوم الوصال، وهو صوم يوم وليلة إلى السحر، أو صوم يومين بلا إفطار في البين، وأمّا لو أخّر الإفطار إلى السحر أو إلى الليلة الثانية مع عدم قصد جعل تركه جزءً من الصوم فلا بأس به، وإن كان الأحوط عدم التأخير إلى السحر مطلقاً(١).

---

(١) يدلّ على حرمته صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لا وصال في صيام»[١]، وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوصال في الصيام أن يجعل عشاءه سحوره»[٢]، وغيرها ممّا ذكر في نفس الباب.

نعم، هناك اختلاف في تفسيره في النصوص وكلمات العلماء، فقد فسّره الشيخ في كتبه[٣] بالأوّل بأن ينوي الإمساك عن المفطرات إلى الفجر، وهو مفاد صحيحة الحلبي المتقدّمة، وصحيحة حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المواصل في الصيام يصوم يوماً وليلة، ويفطر في السحر»[٤].

وفسّره ابن إدريس[٥] بالثاني بأن ينوي الإمساك عنها في يومين بلا إفطار في البين، وهو مفاد رواية محمد بن سليمان، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأله عن صوم شعبان ورمضان لا يفصل بينهما، قال: إذا أفطر من الليل فهو فصل، قال: وإنّما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا وصال في صيام، يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير إفطار، وقد يستحب للعبد أن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٠، ب ٤ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢١، ب ٤ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٩٨، ح ٨٩٧ / المبسوط ١ : ٢٨٣ / نهاية الأحكام : ١٧٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢١، ب ٤ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٩.

(٥) السرائر ١ : ٤٢٠.

لا يـدع السـحور»[١]، وروايـة زرارة قـال: «ولا قران بيـن صومين»[٢].

ولا يخفـى أنّـه بنـاءً على أنّ الحرمة فـي المقام تشـريعيّة فقط فلا إشـكال فـي حرمته بـكلا المعنييـن، ولا أثر عملـي للتفريـق بينهما.

نعـم، إذا كانـت الحرمـة ذاتيّة ـ الراجعـة إلـى حرمـة تـرك الأكل وسـائر المفطـرات بعـد الغـروب بنفسـها ـ كان هنـاك أثـر للتفريـق، والبحـث عـن أنّ المقصـود بالروايـات هـل هـو الأوّل أو الثانـي؛ لأنّ الحرمـة الذاتيّـة تختص بما يـراد مـن صـوم الوصـال فـي النصـوص، فلا بـدّ مـن تعيينـه، ومع عـدم إمكان تعيينـه يقـع التعـارض بيـن الأدلّة.

ومـن هنـا لا بدّ من الـكلام عـن أنّ الحرمة في المقـام هل هـي ذاتيّة أو لا؟ قـد يقال بالأوّل، ويسـتدلّ لـه بأمور:

أوّلاً: صحيحـة الحلبـي المتقدّمة لظهورها في تحقّق الوصـال المحرّم بمجرّد تأخّر عشـائه إلى السـحر مطلقـاً، أي: وإن لم يأخذ ذلك فـي نيّته حتّى يكون من جهة التشريع.

وفيـه: أنّ مجـرّد تـرك المفطـرات إلـى السـحر مـن دون إدخـال ذلـك فـي نيّتـه لا يسـمّى صومـاً عنـد الشـارع وإن كان كذلك لغـةً، ومن الواضـح أنّ مثل صحيحـة الحلبـي ظاهـرة فـي إرادة الصيـام المتقـوّم بالنيّـة، أي: بـأن يجعـل عشـاءه سـحوره فـي النيّة، فلا تشـمل مـا إذا تـرك المفطـرات بلا نيّـة، فتكون الحرمـة حينئذٍ تشـريعيّة.

مع أنّ الوصـال ظاهـر في وصل الصـوم بالنهـار بالصوم باللـيـل وعدم قطعه

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٣، ب ٤ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٣، ب ٤ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١٣.

بانتهاء النهار، وحيث إنّ الصوم بالنهار هو الصوم مع نيّة الإمساك فلا بدّ من فرض ذلك في الصوم الموصول به فيكون هو الحرام لا مجرّد ترك الأكل والشرب في الليل.

وثانياً: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾[1].

وفيه: أنّ مفاد الآية الشريفة امتداد وقت الصوم الواجب إلى الليل فلا يجوز الإفطار قبله، ولا دلالة فيها على وجوب الإفطار وحرمة الصوم بعد حلول الليل.

وثالثاً: ما ورد في بعض النصوص من التعبير بـ «وجوب الإفطار بانتهاء النهار» وهو يستلزم حرمة تركه، مثل صحيحة زرارة وفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رمضان تصلّي ثمّ تفطر إلّا أن تكون مع قوم ينتظرون الإفطار، فإن كنت تفطر معهم فلا تخالف عليهم، وأفطر ثمّ صلّ، وإلّا فابدأ بالصلاة، قلت: ولِم ذلك؟ قال: لأنّه قد حضرك فرضان: الإفطار والصلاة، فابدأ بأفضلهما، وأفضلهما الصلاة، ثمّ قال: تصلّي وأنت صائم فتكتب صلاتك تلك فتختم بالصوم أحبّ إليّ»[2]، وفي نصوص أخرى التعبير بـ «أنّ الإفطار فرضٌ»، كما في رواية ابن أبي عمير، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقّد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص»[3]، وهذا يتلائم مع الحرمة الذاتيّة.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٥٠، ب ٨ من أبواب آداب الصائم، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٤، ب ٥٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

السابع: صوم الزوجة مع المزاحمة لحقّ الزوج، والأحوط تركه بلا إذن منه، بل لا يترك الاحتياط مع نهيه عنه وإن لم يكن مزاحماً لحقّه (١).

وفيه: أنّ المراد بذلك ظاهراً عدم جواز الإفطار قبله وانتهاء الصوم به وعدم انتهائه قبله، وهو لا يقتضي إلّا جواز الأكل ونحوه بعده لا وجوبه.

فالصحيح: أنّ الحرمة تشريعيّة فقط، وعليه لا أثر للبحث عن أنّ أيّ المعنيين هو المراد من النصوص؛ لأنّ كلّاً منهما يحرم تشريعاً.

(١) الأقوال في صوم الزوجة تطوّعاً مع فرض عدم المزاحمة لحق الزوج عديدة:

القول الأوّل: عدم الجواز بدون إذن الزوج فضلاً عن النهي عنه، ويظهر من المحقّق في المعتبر[1] أنّه مورد اتّفاق علمائنا وأكثر علماء الإسلام.

القول الثاني: الكراهة، وهو المحكي[2] عن المرتضى في جمل العلم والعمل وسلّار في المراسم وابن حمزة في الوسيلة، وعن ابن زهرة استحباب أن لا تصوم بدون الإذن مدّعياً عليه الإجماع.

القول الثالث: التفصيل بين عدم الإذن فيكره وبين النهي فيحرم، ذهب إليه الشهيد في اللمعة كما في الجواهر[3]، وقال: لم أجد قائلاً به سواه كما لا أعرف له دليلاً.

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧١٢.

(٢) غنائم الأيّام ٦ : ١٠٠.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١٣١.

وأمّا النصوص فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يستفاد منها المنع وعدم الجواز، مثل صحيحة محمد بن مسلم الأولى[١]، وصحيحته الثانية[٢]، ورواية العزرمي[٣]، ورواية الزهري[٤]، وما رواه الصدوق[٥].

الطائفة الثانية: ما يستفاد منها الكراهة، مثل مرسلة القاسم بن عروة: «لا يصلح للمرأة أن تصوم تطوّعاً إلّا بإذن زوجها»[٦] باعتبار أنّ «لا يصلح» لا يستفاد منها أزيد من الكراهة، وصحيحة هشام بن الحكم: «من طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوّعاً إلّا بإذنه وأمره»[٧] لوجود قرائن فيها على الكراهة، كما سيأتي.

الطائفة الثالثة: ما يستفاد منها الجواز، وهي منحصرة برواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن المرأة تصوم تطوّعاً بغير إذن زوجها؟ قال: لا بأس»[٨].

وهناك وجوه للجمع بينها:

الوجه الأوّل: حمل الطائفة الأولى على الكراهة؛ لأنّ رواية علي بن جعفر

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٧، ب ٨ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٧، ب ٨ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٧، ب ٨ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٨، ب ٩ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٠، ب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٤.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٧، ب ٨ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٢.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٠، ب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٢.

(٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٨، ب ٨ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٥.

نص فـي الجواز، وتؤيّـده الطائفـة الثانية.

وفيـه: عدم تماميّة سـند هذه الرواية وهي الشـاهد على هـذا الجمع، وأمّا ما جعـل مؤيّداً فـالأوّل مرسـل، والثاني ـ أي: صحيحة هشـام بـن الحكم ـ ظاهر في التحريـم؛ لأنّها اعتبرت الزوجة عاصية إذا صامـت تطوّعاً بدون إذن الزوج.

لكـن الظاهـر صعوبـة الالتـزام بذلـك؛ لأنّنا حتّـى لـو التزمنا بوجـوب طاعة الزوجـة لزوجهـا فهـو مختـص بمـا إذا أمـر الـزوج بشـيء أو نهـى عنـه، وأمّـا مجـرّد عـدم الإذن مع فـرض عـدم المزاحمـة لحقوقه ـ كمـا هو المفـروض في المقام ـ فـلا معنـى للطاعة والعصيـان فيه؛ لعـدم تحقّق موضوعهمـا، فلا يقال للزوجـة أنّها أطاعـت إذا تركت الصوم مع عـدم إذنه، وأنّها عاصيـة إذا صامت.

نعـم، يمكـن أن يثبـت ذلك كحـق من حقـوق الـزوج، لكن أن يكـون ذلك بعنـوان الطاعـة والعصيان فلا وجـه له إلّا بحملـه على ضرب مـن المبالغة في تحقّـق ذلـك، وهو يناسـب الحكم غيـر الإلزامي.

لكنّـه بالرغـم مـن ذلـك فهـذه الصحيحـة ليسـت نصّـاً فـي الكراهـة وعدم الإلـزام حتّـى تكـون موجبـة لحمـل أخبـار الأولـى علـى ذلك.

الوجـه الثانـي: حمـل الطائفـة الأولـى على صـورة المزاحمـة لحقـوق الزوج، وحمـل روايـة علـي بن جعفـر على صـورة عـدم المزاحمـة، ويؤيّـده أنّ الجواز فـي صـورة عـدم المزاحمـة والحرمة فـي صـورة المزاحمة هـو مقتضـى القاعدة فـي المقام.

وفيـه: أنّـه جمع تبرّعي لا شـاهد عليـه بـل هـو خـلاف ظاهـر الطائفـة الأولـى؛ لظهورهـا في أنّ عـدم الإذن هو الملاك في عـدم الجواز لا منافاة صومهـا لحق الزوج.

ويمكـن أن يقال: بعـدم التعارض بيـن الطائفة الأولى وصحيحة هشـام؛ لأنّ الظاهـر من الأولى عـدم الجواز الوضعـي، أي: عدم الانعقاد والبطـلان كما عبّر

الثامن: صوم المملوك مع المزاحمة لحقّ المولى، والأحوط تركه من دون إذنه، بل لا يترك الاحتياط مع نهيه(١).

جماعة من الفقهاء، وأمّا صحيحة هشام فهي ناظرة إلى الحكم التكليفي بقرينة العصيان والطاعة، وحينئذٍ إذا أخذنا بظاهر الصحيحة الأولى ـ أي: الحرمة ـ كان صومها حراماً وضعاً وتكليفاً، وهو ظاهر السرائر، وإن لم نأخذ بذلك ـ كما هو الصحيح ـ وحملناها على الحكم غير الإلزامي والترغيب في الترك فيكون صومها غير جائز وضعاً ومكروهاً تكليفاً وراجحاً تركه، وهذا هو الأقرب والأحوط، كما لا يخفى.

(١) ورد في رواية الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وأمّا صوم الإذن فإنّ المرأة لا تصوم تطوّعاً إلّا بإذن زوجها، والعبد لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن سيده، والضيف لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن صاحبه، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ومن نزل على قوم فلا يصومنَّ تطوّعاً إلّا بإذنهم»[١].

وفي صحيحة هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من فقه الضيف أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن صاحبه، ومن طاعة المرأة لزوجها أن لا تصوم تطوّعاً إلّا بإذنه وأمره، ومن صلاح العبد وطاعته ونصيحته لمولاه أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن مولاه وأمره، ومن برّ الولد بأبويه أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن أبويه وأمرهما، وإلّا كان الضيف جاهلاً، وكانت المرأة عاصيةً، وكان العبد فاسقاً عاصياً، وكان الولد عاقّاً»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٩، ب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٠، ب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٢.

التاسع: صوم الولد مع كونه موجباً لتألّم الوالدين وأذيّتهما(١).

العاشر: صوم المريض، ومن كان يضرّه الصوم(٢).

وروى الصدوق بإسناده، عن حمّاد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه جميعاً، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام، قال: «يا علي، لا تصوم المرأة تطوّعاً إلّا بإذن زوجها، ولا يصوم العبد تطوّعاً إلّا بإذن مولاه، ولا يصوم الضيف تطوّعاً إلّا بإذن صاحبه»[١].

وسندها غير تام إلّا الصحيحة، وقد عرفت أنّها محمولة على الكراهة التكليفيّة وهي لا تنافي الصحّة. نعم، لا بدّ من أن لا يكون مزاحماً لحق المولى وإلّا كان حراماً.

(١) ورد في صحيحة هشام: «ومن برّ الولد أن لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن أبويه وأمرهما ... وإلّا كان الولد عاقّاً»، وقد عرفت حال هذه الصحيحة، وتقدّم أنّ العقوق بمعناه العرفي لا يتحقّق بمجرّد عدم الإذن، ومن هنا يتعيّن حمله على المبالغة في رعاية الأدب، خصوصاً مع التعبير: «ومن برّ الولد» وهو ليس واجباً وإن كان مستحباً مؤكّداً، فلا دليل على عدم الجواز. نعم، إذا كان موجباً لتألّم الوالدين وأذيّتهما كان حراماً وباطلاً.

(٢) تقدّم الكلام عنه في شرائط صحّة الصوم، وظهر أنّ المحرّم هو صوم المريض الذي يضرّه المرض أو يوجب له الضعف لا مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٠، ب ١٠ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٤.

الحادي عشر: صوم المسافر(١) إلّا في الصور المستثناة على ما مرّ (٢).

الثاني عشر: صوم الدهر حتّى العيدين على ما في الخبر، وإن كان يمكن أن يكون من حيث اشتماله عليهما لا لكونه صوم الدهر من حيث هو(٣).

---

(١) تقدّم الكلام عنه في شرائط صحّة الصوم، وتبيّن صحّة ما ذكره في المتن، وتقدّم أنّ ذلك يشمل الصوم المندوب فضلاً عن الصوم الواجب.

(٢) وهي صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع، وصوم بدل البدنة ممّن أفاض من عرفات قبل الغروب عامداً وهو ثمانية عشر يوماً، وصوم النذر المشترط في السفر، أو السفر والحضر.

(٣) لا إشكال في حرمة صوم الدهر حتّى العيدين، وإنّما الكلام في أنّ التحريم هل هو من جهة اشتماله على العيدين فلا يحرم من دون صومهما، أو أنّه من حيث كونه صوم الدهر فلا يكون الحرام صومهما فقط بل سائر الأيّام أيضاً محرّمة؟

والأوّل هو ظاهر الأصحاب كما في الحدائق وغيره.

وعليه فصومه بدون هذه الأيّام ليس محرّماً، وفي الحدائق: «لم أقف على من قال بالتحريم مع إفطار يومي العيدين»[1].

لكنّه ظاهر نصوص الباب الثاني.

وعليه فصوم سائر الأيّام غير العيدين حرام، كما أنّ صومهما حرام.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٣٩٤.

ويظهر الفرق بين الاحتمالين فيما إذا صام الدهر مع العيدين، فعلى الأوّل لا يحرم إلّا صومهما، وعلى الثاني فالجميع حرام.

لاحظ قوله عليه السلام في بعض الروايات: «صوم الدهر حرام»[١]، فإنّه ظاهر في حرمته بنفسه لا من حيث اشتماله على صوم العيدين، ولاحظ موثقة سماعة قال: «سألته عن صوم الدهر؟ فكرهه وقال: لا بأس أن يصوم يوماً ويفطر يوماً»[٢]، فإنّه لو كان التحريم من جهة اشتماله على العيدين لكان المناسب أن يقول: «لا بأس إذا ترك صوم العيدين» لرفع الكراهة.

مضافاً إلى أنّ بعض الروايات وكلمات الأصحاب جعلت صوم الدهر في قبال صوم العيدين، ولعلّه لصدق صوم الدهر على من صام دهره مع الإفطار في العيدين، وهذا يكشف أنّ تحريمه ليس من جهة اشتماله على صوم العيدين. نعم، النصوص التامّة سنداً ورد فيها التعبير بالكراهة.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ الكراهة هل يراد بها التحريم كما يعبّر عنه بها في كثير من الأخبار، أو يراد بها الكراهة الاصطلاحيّة؟

قد يقال: إنّ ذهاب الأصحاب إلى التحريم يؤيّد إرادة التحريم.

وفيه: أنّك عرفت أنّ الأصحاب اتّفقوا على أنّ تحريم صوم الدهر من جهة اشتماله على العيدين، ولا إشكال في حرمة صومه حينئذٍ، فلعلّ ذهابهم إلى التحريم من هذه الجهة لا من جهة حمل الكراهة على التحريم.

لكن الإنصاف أنّ الروايات التامّة سنداً ليس فيها ظهور واضح في التحريم، وذلك لأمور:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٥، ب ٧ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٢ وح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٦، ب ٧ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٥.

أوّلاً: أنّ التعبير بلفظ «الكراهة» ليس له ظهور في التحريم ولا في الكراهة الاصطلاحيّة، بل المراد الأعم منهما، أي: مطلق الحزازة والمنقصة، ولكن المتيقّن منها المرتبة الخفيفة من الحزازة والمبغوضيّة المساوقة للكراهة؛ لثبوتها على كلّ حال دون المرتبة الشديدة المساوقة للتحريم لاحتياجها إلى القرينة، فتحمل على الكراهة من باب الأخذ بالمتيقّن من مدلول الدليل.

وثانياً: أنّ لسان بعضها يناسب الكراهة ولا يناسب التحريم، مثل قوله عليه السلام: «لم يزل مكروهاً»[1]، وقوله: «لم نزل نكرهه»[2].

وثالثاً: ما ورد من أنّ صيام ثلاثة أيّام من الشهر يعدل صوم الدهر[3] فإنّه ينافي التحريم، بل قد يدلّ على مطلوبيّته في الجملة، والمراد صوم الدهر عدا الأيّام التي يحرم صومها بقرينة المطلوبيّة، ومن هنا قد يجعل ذلك قرينة على حمل صوم الدهر في المقام على ذلك فلا يكون حراماً، خصوصاً وأنّه يصدق على صوم جميع أيّام العمر عدا العيدين.

وأمّا الكراهة الثابتة له بالروايات المعتبرة فيمكن حملها على الإرشاد إلى وجود البديل له مع عدم الوقوع في مشقّة من صومه وما يستلزمه من آثار، كما قد يستفاد من روايات صوم ثلاثة أيّام في الشهر، وموثقة سماعة المتقدّمة.

وعليه فالكراهة ليست تكليفيّة ولا تنافي الصحّة والمطلوبيّة، فالحكم في المقام لم ينشأ من اشتماله على العيدين؛ لأنّ المراد صوم الدهر عدا

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٥، ب ٧ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٢٦، ب ٧ من أبواب الصوم المحرّم والمكروه، ح ٤.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٤١٥، ب ٧ من أبواب الصوم المندوب، ح ١ وح ٥ وح ٨ وح ١٢ وح ١٥ وح ٣١.

مسألة ٣: يستحب الإمساك تأدّباً في شهر رمضان وإن لم يكن صوماً(١) في مواضع:

أحدها: المسافر إذا ورد أهله أو محلّ الإقامة بعد الزوال مطلقاً(٢)، أو قبله وقد أفطر(٣) وأمّا إذا ورد قبله ولم يفطر فقد مرّ أنّه يجب عليه الصوم.

الثاني: المريض إذا برأ في أثناء النهار وقد أفطر، وكذا لو لم يفطر إذا كان بعد الزوال، بل قبله أيضاً على ما مرّ من عدم صحّة صومه، وإن كان الأحوط تجديد النيّة والإتمام ثمّ القضاء(٤).

العيدين، وهو وإن كان مطلوباً إلّا أنّ الشارع جعل له بدائل، وكراهته إرشاد إلى رجحان الإتيان ببدله لما فيه من المشقّة ومعرضيّته ترك بعض الحقوق والعبادات ولو كانت مستحبة، ولما فيه من شبه التبتل.

(١) لا يخفى أنّ استحباب الإمساك في الموارد المذكورة يحتاج إلى دليل، وإلّا فلا يثبت.

(٢) أي: أفطر أو لا.

(٣) تقدّم الكلام عن ذلك في بحث شرائط صحّة الصوم، وتبيّن صحّة ما في المتن.

(٤) نسب إلى المشهور أنّ حكم المريض حكم المسافر في الأحكام السابقة، وهي أمور:

أوّلاً: إذا ورد أهله قبل الزوال ولم يفطر وجب عليه الصوم.

وثانياً: إذا ورد أهله قبل الزوال وقد أفطر استحب له الإمساك.

وثالثاً: إذا ورد أهله بعد الزوال استحب له الإمساك أفطر أم لا.

بل يظهر من البعض أنّ ذلك في المريض مسلّم، وأنّ المسافر يكون حكمه حكم المريض في ذلك كما في الشرائع(١) وغيره حيث ذكر المريض أوّلاً وأثبت له هذه الأحكام، ثمّ ذكر المسافر وقال: إنّ حكمه حكم المريض في الوجوب وعدمه، وفي المدارك(٢) أنّ هذا قول علمائنا أجمع.

واستدلّ على الوجوب في الصورة الأولى بأنّه قبل الزوال يتمكن من أداء الواجب على وجه تؤثّر النيّة في ابتدائه فوجب، كما استدلّ له بفحوى ما دلّ على ثبوت ذلك في المسافر لكون المريض أعذر منه.

واستدلّ له أيضاً بأنّ الصوم له حقيقة واحدة بالنسبة إلى الجميع، ويفهم ممّا ورد في المسافر والجاهل بالموضوع إذا علم قبل الزوال، والناسي إذا تذكر كذلك ـ من امتداد وقت النيّة إلى الزوال ـ أنّ هذه الحقيقة الواحدة لا تتقوّم بكون النيّة قبل الفجر، أو يقال: إنّ هذه الموارد تشترك في كونها من الأعذار، ويفهم من تعدّدها عدم وجود خصوصيّة لها، فيعمّ الحكم مطلق ذوي الأعذار ومنه المريض.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ ثبوت هذا الحكم في الجاهل والناسي ليس مسلّماً كما ذكر في مباحث النيّة ـ أنّ كون الصوم له حقيقة واحدة ـ بمعنى أنّ ما يعتبر فيه بالنسبة إلى أيّ مكلّف لصيغة معيّنة لا بدّ أن يكون معتبراً فيه

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٨٣.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١٩٥.

بالنسبة إلى الآخرين ـ غير مسلّم، كيف ولازمه الالتزام بامتداد وقت النيّة حتّى في صورة العمد والعلم؟ هذا مع وضوح اختلاف المكلّفين في أحكام الصوم تبعاً لاختلاف حالاتهم، فإذا ثبت حكم للجاهل بالموضوع أو بالحكم فلا يصحّ إثباته للناسي وغيره.

واستدلّ لعدم الوجوب في باقي الصور بفساد الصوم بالتناول أو فوات وقت النيّة التي هي شرط صحّة الصوم.

وأمّا استحباب الإمساك في هذه الصور فعلّل بما فيه من التشبّه بالصائمين وأمنه من تهمة من يراه، واستدلّ له أيضاً في صورة التناول قبل البرء برواية الزهري[١] كما في المدارك[٢].

ويظهر ممّا تقدّم شحّة أو انعدام الدليل في المقام حتّى اضطر إلى الاستدلال بما تقدّم، بخلاف المسافر فإنّ الأدلّة وافية بإثبات الأحكام السابقة له.

ويلاحظ على ما استدلّوا به على الوجوب في الصورة الأولى:

أمّا ما ذكر أوّلاً فهو أوّل الكلام ونفس الدعوى، فإنّ المدّعى هو أنّ المريض في المقام بالرغم من عدم نيّته الصوم من الفجر يتمكن من تجديد النيّة بحيث تكون مؤثّرة من البداية كما في المسافر، ومن الواضح أنّ هذا بحاجة إلى دليل، فجَعْله دليلاً مصادرة.

وأمّا ما ذكر ثانياً من الفحوى ففيه: أنّ كون المريض أعذر من المسافر إنّما يقتضي أولويّة المريض بعدم العقاب ونحوه من المسافر لا أولويّته منه في استمرار نيّة الصوم إلى الزوال وأنّها مؤثّرة من البداية.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٤، ب ٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ١٩٦.

وبعبارة أخرى: أنّ هذا الدليل إنّما يتمّ إذا أحرزنا أنّ علّة هذا الحكم في المسافر هو المعذوريّة وأنّها موجودة في المريض بنحو أولى، وهذا ممّا لا سبيل لإحرازه، كما لا يخفى.

وأمّا ما استدلّ به لاستحباب الإمساك فهي أمور اعتباريّة استحسانيّة، كما هو واضح.

وأمّا رواية الزهري فهي ضعيفة سنداً، مضافاً إلى عدم وجود فقرة المريض في الكافي[1] الذي يعتبر المصدر الرئيسي للرواية. نعم، هي موجودة في الفقيه: «وأمّا صوم التأديب فإنّه يؤمر الصبي إذا راهق بالصوم تأديباً وليس بفرض، وكذلك من أفطر لعلّة من أوّل النهار ثمّ قوي بعد ذلك أمر بالإمساك بقيّة يومه تأديباً وليس بفرض»[2]، وفهم منها التناول قبل البرء، وعلى تقديره فلا تشمل صورة عدم التناول إذا برئ بعد الزوال.

والحاصل: أنّ وجوب الصوم على المريض في الصورة الأولى على خلاف القاعدة؛ لأنّها تقتضي عدم الوجوب وعدم امتداد وقت النيّة إلى ما بعد طلوع الفجر؛ لأنّ الصوم الواجب هو الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وحيث إنّه عبادة فلا بدّ من صدوره في تمام هذه المدّة بنيّة القربة، مضافاً إلى أنّه يعتبر في الصوم القصد إلى عنوانه، فلا بدّ من قصده في تمام هذه المدّة وإلّا كان بعض العمل غير عبادي أو غير مقصود فيبطل ويبطل الكلّ؛ لأنّه غير قابل للتجزئة، إذن هذا هو مقتضى القاعدة، فلا بدّ في الخروج عنها من دليل، ولا دليل في المقام وإن قام في المسافر.

---

(١) الكافي ٤ : ٨٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٨٠، ح ١٧٨٤.

نعم، في المدارك[١] أنّ الوجوب قول علمائنا أجمع، وعن المفاتيح[٢] بلا خلاف ظاهر فيه، وفي الذخيرة[٣] حكى الإجماع عن بعض الأصحاب، لكن الظاهر من ابن زهرة في الغنية وابن حمزة في الوسيلة[٤] عدم الوجوب؛ لأنّهما أطلقا القول باستحباب إمساك المريض بقيّة اليوم إذا برئ من غير تفصيل بين قبل الزوال وبعده، و ذهب إليه الشيخ في الاقتصاد والحلبي في الكافي[٥].

وعلى كلّ حال، الحكم بالوجوب مشكل جدّاً.

وأمّا عدم الوجوب في باقي الصور فلما ذكروه من فوات الصوم بالتناول، أو البرء بعد الزوال.

وأمّا استحباب الإمساك في هذه الصور ـ خصوصاً فيما إذا برئ بعد الزوال ولم يتناول ـ فهو المشهور على ما قيل احتراماً لشهر رمضان، وتشبيهاً بالصائمين، وأمنة من تهمة من يراه، ورواية الزهري.

وفي الجواهر أنّ الجميع كما ترى لا يصلح لقطع الأصل وغيره.

وأمّا الاستحباب فلا دليل عليه سوى ما تقدّم، وهو غير ناهض لإثباته إلّا بناءً على قاعدة التسامح.

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ١٩٥.

(٢) مفاتيح الشرائع ١ : ٢٤٠.

(٣) ذخيرة المعاد ٢ : ٥٢٥.

(٤) غنية النزوع : ١٤٨ / الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٤٧.

(٥) الاقتصاد الهادي : ٢٩٤ / الكافي في الفقه : ١٨٢.

الثالث: الحائض والنفساء إذا طهرتا في أثناء النهار(١).

(١) استدلّ عليه بعدّة روايات:

١ـ رواية الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وكذلك المسافر إذا أكل من أوّل النهار ثمّ قدم أهله أُمر بالإمساك بقيّة يومه تأديباً وليس بفرض (وكذلك الحائض إذا طهرت أمسكت بقيّة يومها)»[١]، وهذه العبارة غير موجودة في الكافي ولا في الفقيه.

نعم، ذكرها الشيخ في التهذيب[٢] نقلاً عن الكافي، وذكر بعض المحقّقين أنّها غير موجودة في النسخ التي رآها، ولعلّها سقطت من قلم النسّاخ.

٢ـ موثقة عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المرأة يطلع الفجر وهي حائض في شهر رمضان، فإذا أصبحت طهرت، وقد أكلت ثمّ صلّت الظهر والعصر كيف تصنع في ذلك اليوم الذي طهرت فيه؟ قال: تصوم ولا تعتدّ به»[٣] بناءً على حمل الصوم على الإمساك بقرينة عدم الاعتداد بما تأتي به.

٣ـ موثقة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوة أو ارتفاع النهار أو عند الزوال، قال: تفطر، وإذا كان ذلك بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض على صومها ولتقض ذلك اليوم»[٤] بناءً على أنّ المراد بقوله: «فلتمض على صومها» هو الإمساك بقرينة ما بعده.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣١، ب ٢٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٩٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣١، ب ٢٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٢، ب ٢٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

٤ـ معتبرة أبي بصير ـ في حديث ـ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة رأت الطهر أوّل النهار، قال: تصلّي وتتمّ صومها وتقضي»[١].

أقول: أمّا خبر الزهري فلا يمكن الاستناد عليه؛ لضعفه سنداً، ولعدم ثبوت عبارة الاستدلال في الرواية؛ لأنّ الشيخ نقلها عن الكافي فيتعارض النقلان عنه، فلا نحرز ثبوتها.

وأمّا موثقة محمد بن مسلم فالظاهر أنّ محمد بن حمران هو النهدي لا ابن أعين بقرينة رواية علي بن أسباط عنه، على أنّ ابن أعين ثقة أيضاً لرواية ابن أبي عمير عنه بل هو راوي كتابه كما في الفهرست[٢]، إلاّ أنّها لا تنفع في المقام؛ لأنّ الكلام في صوم الحائض والنفساء إذا طهرتا أثناء النهار، أي: ما إذا زال المانع أثناء النهار، كالموارد السابقة، والرواية تدلّ على أنّها تمضي على صومها إذا رأت الدم بعد الزوال أو بعد العصر بأن كانت صائمة قبل ذلك، وقد دلّت الروايات المتعرّضة لذلك على أنّها تفطر حين تطمث، ولم يذكر هذا من موارد استحباب الإمساك تأدّباً.

وأمّا موثقة عمّار فموضوع الحكم فيها هو ما إذا زال المانع قبل الزوال وقد أكلت، والحكم هو أنّها تصوم ولا تعتدّ به، ويستفاد منه بالفحوى أنّه إذا زال ولم تأكل ثبت نفس الحكم، والظاهر أنّ المراد بالصوم هو الإمساك كما فهمه صاحب الوسائل.

وأمّا رواية أبي بصير فهي تامّة سنداً؛ لأنّ القاسم بن محمد هو الجوهري بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه، وروايته عن علي، أي: علي بن أبي

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٣، ب ٢٨ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) الفهرست : ٢٢٦، الرقم ٦٣٧.

حمزة البطائني، وهما ثقتان على الظاهر، ولم يثبت كون القاسم واقفيّاً بحيث يمنع من الاعتماد على ما يرويه عن علي لاحتمال كون روايته بعد انحرافه وطرده؛ لأنّ النجاشي[١] ذكره ولم يذكر أنّه واقفي مع أنّ ديدنه ذلك، والشيخ في الفهرست[٢] كذلك، وكذا في الرجال[٣] عندما ذكره في أصحاب الصادق عليه السلام وفي باب من لم يرو عنهم.

نعم، عندما ذكره[٤] في باب أصحاب الكاظم عليه السلام ذكر أنّه واقفي، كما أنّ الكشي نقل عن نصر بن الصباح أنّه قال: «إنّه كان واقفيّاً»[٥].

وعلى كلّ حال، فالموجود في الوسائل: «تتمّ صومها وتقضي» وفي المصدر: «تتمّ يومها»، ولعلّ الثاني أصحّ؛ لأنّ المفروض أنّها لم تصم قبل الظهر، لأنّها حائض، فلا معنى لإتمامها الصوم بخلاف «تتمّ يومها»، أي: اليوم التي رأت الطهر في نهاره وهو من رمضان حسب الفرض في الرواية، وظاهرها مطلوبيّة الإمساك.

وإذا أضفنا رواية الزهري ورواية الراوندي المنقولة في البحار[٦] ورواية الفقه الرضوي[٧] ورواية الجعفريّات[٨] فالظاهر كفاية ذلك في إثبات الاستحباب.

---

(١) رجال النجاشي : ٣١٥، الرقم ٨٦٢.

(٢) الفهرست : ٢٠١، الرقم ٥٧٤.

(٣) رجال الشيخ الطوسي : ٢٧٣، الرقم ٣٩٤٦ / ٤٣٦، الرقم ٦٢٤٤.

(٤) رجال الشيخ الطوسي : ٣٤٢، الرقم ٥٠٩٥.

(٥) رجال الكشي : ٣٧٨، الرقم ٢٨٣، ح ٨٥٣.

(٦) بحار الأنوار ٩٣ : ٣٣٢ / ٩٣ : ٣٣٤.

(٧) جامع أحاديث الشيعة ١١ : ٥٤٧، ح ٢وح ٣.

(٨) جامع أحاديث الشيعة ١١ : ٥٢٧، ح ١١.

لكنّها تختلف موضوعاً، فرواية الزهري وإن كانت مطلقة من حيث الوقت إلّا أنّ مقتضى عطفها على قوله: «وكذلك المسافر إذا أكل من أوّل النهار ثمّ قدم أهله أُمر بالإمساك عن الطعام بقيّة يومه وليس بفرض، وكذا الحائض إذا طهرت أمسكت بقيّة يومها» أنّها مختصة بما إذا طهرت أوّل النهار، أي: قبل الزوال، وهكذا رواية عمّار فإنّ موردها ما إذا طهرت قبل الزوال وأكلت، ورواية أبي بصير موردها ما إذا طهرت قبل الزوال.

فالروايات تتّفق في أنّ موردها ما إذا طهرت قبل الزوال، نعم موثقة عمّار تضيف الأكل، وعرفت أنّ الحكم ثبت في صورة عدمه بالأولويّة.

وأمّا النفساء فإنّ حكمها حكم الحائض على ما ذكروه، ولذا قالوا: «إنّ حكم النفساء حكم الحائض في جميع ما يحرم عليها ويكره ويباح، ويسقط عنها من الواجبات، ويستحب ... الخ»، والظاهر أنّه لا دليل على مشاركة النفساء للحائض في الأحكام سوى الإجماع الذي ادّعاه المحقّق في المعتبر: «وهو مذهب أهل العلم لا أعلم فيه خلافاً»[1]، وفي المدارك: «هذا مذهب الأصحاب»[2]، وفي الغنية ادّعى الإجماع عليه[3]، وفي السرائر: «بغير خلاف»[4]، وفي المسالك أنّه قول الأصحاب[5]، وفي المنتهى: «لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم»[6].

(١) المعتبر في شرح المختصر ١ : ٢٥٧.

(٢) مدارك الأحكام ٢ : ٥٠.

(٣) غنية النزوع : ٤٠.

(٤) السرائر ١ : ١٤٣.

(٥) مسالك الأفهام ١ : ٧٧.

(٦) منتهى المطلب ٢ : ٤٤٩.

نعم، هناك كلام في أنّ المجمع عليه ما هو؟ هل هو المشاركة في الأحكام اللاحقة للحيض بعد الفراغ عن تحديده وتشخيصه، أو يشمل الأحكام الراجعة لتحديده وتشخيصه، مثل الرجوع إلى عادتها أو أقراء النساء واعتبار الفصل بأقلّ الطهر وغيرها؟

قد يستدلّ للمشاركة بصحيحة زرارة قال: «قلت له: النفساء متى تصلّي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم وإلّا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلّت، فإن جاز الدم الكرسف تعصّبت واغتسلت، ثمّ صلّت الغداة بغُسل، والظهر والعصر بغُسل، والمغرب والعشاء بغُسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلّت بغُسل واحد، قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم وإلّا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثمّ تصلّي ولا تدع الصلاة على حال، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: الصلاة عماد دينكم»[1].

وفيه: أنّها ظاهرة في مساواة الحائض للنفساء في الحكم المذكور في الصحيحة لا مطلقاً، ولو سلّم فمقتضى مساواة الحائض للنفساء ثبوت أحكام النفساء للحائض لا العكس الذي هو المطلوب.

ودعوى: أنّه لو لم يثبت حكم الحائض للنفساء لم تكن الحائض مثل النفساء بل تزيد عليها مدفوعة: بأنّ ظاهر الحكم بأنّ الحائض مثل النفساء يراد به عرفاً نفي نقص الحائض عنها في الحكم لا نفي زيادتها عليه فيه.

ومنه يظهر أنّ العمدة هو الإجماع وعدم الخلاف الذي ادّعاه جماعة.

ويشهد له أنّ ظاهر كلمات الأصحاب والنصوص المفروغيّة عن المشاركة

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٣٧٣، ب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٥.

الرابع: الكافر إذا أسلم في أثناء النهار أتى بالمفطر أم لا (١).

بينهما بنحو ما، بمعنى أنّه يكتفى في إثبات الحكم للنفساء مجرّد ثبوته في الحائض خصوصاً بعد الالتفات إلى عدم ورود الأدلّة لبيان أحكام النفساء كما وردت في الحائض.

نعم، وردت الأدلّة في تحديد النفاس ونحو ذلك ممّا يظهر منها المفروغيّة عن ثبوت الحكم في النفاس من دون التعرّض لبيانه.

ومن هنا يقال: إنّه لولا المفروغيّة عن المشاركة لم يكن وجه للمفروغيّة عن ثبوت الحكم في النفاس مع عدم التعرّض لتشريعه فيه.

(١) لم يرد أيّ نص فيه، ولا خلاف في أنّ الكافر إذا أسلم أثناء النهار لا يجب عليه الصوم في ذلك اليوم ولا القضاء من دون فرق بين ما إذا كان إسلامه قبل الزوال أو بعده، وإنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه الإمساك تأدّباً أم لا؟

ذكر في تقريرات بحث السيد الخوئي قدس سره[١] أنّه لا يبعد القول بالوجوب بناءً على ما هو المشهور من أنّ الكفار مكلّفون بالفروع كالأُصول؛ لأنّه حال الكفر مأمور بالصوم باعتبار قدرته عليه لقدرته على مقدمته، أي: الإسلام، وقد عصى هذا التكليف فبطل منه الصوم، والصوم الباطل محكوم صاحبه بوجوب الإمساك بقيّة النهار كما يستفاد من الروايات الدالّة على أنّ وجوب الإمساك خاص بمن وجب عليه الصوم وأبطله أو لم يتمّ في حقّه، والكافر على رأي المشهور كذلك.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ١٥٩.

نعـم، علـى القـول الآخـر لا يجـب الإمسـاك المزبـور؛ لأنّـه ليـس مخاطبـاً بالصـوم حـال الكفر حسـب الفـرض، فتركـه الصيام حـال الكفر ليـس فيه أيّ مخالفة للشـارع، وإذا أسـلم فهو ليس مأموراً بصوم ذلك اليـوم على ما عرفت، فلا يشـمله دليل وجـوب الإمسـاك لاختصاصه بمـن وجب عليه الصـوم وتركه وأبطله، كمـا عرفت.

والحاصـل: علـى رأي المشـهور ينبغـي القـول بوجوب الإمسـاك بقيّـة النهار حتّـى لـو كان إسـلامه قبـل الغروب بسـاعة أو أقـل؛ لكونـه مكلّفـاً بالصوم من الأوّل وقـد تركـه باختياره.

أقول: يفهم منه وجود وجهين للاستدلال:

أحدهمـا: ما يفهم مـن ذيل كلامه مـن أنّ الكافر على رأي المشـهور مكلّف بالصـوم مـن البداية، وهو قـادر على امتثاله ولو بأن يُسـلم، فيجـب عليه حال كفـره وبعد إسـلامه، فلا وجه للقول بعـدم الوجوب.

وفيـه: أنّ مـا هـو مأمـور بـه مـن البدايـة هـو الصـوم التـام مـن الفجـر إلـى الغـروب، والمفروض أنّه عصاه مختـاراً بمعنى أنّه دخل عليه الفجر ولم يسـلم ولـم ينـو الصـوم، وحينئذٍ مـا الدليل على وجـوب الصـوم عليه بعد ذلـك، أي: فـي بعـض الوقت في حـال كفـره أو بعد إسـلامه؟

ثانيهمـا: أنّ المـراد وجـوب الإمسـاك لا وجـوب الصـوم حتّـى يـرد مـا ذكر، والدليـل عليـه هـو الروايـات الدالّة علـى وجوبه وعلـى من وجب عليـه الصوم وعصـاه، والكافر فـي المقام كذلـك بناءً على المشـهور، فيجب عليه الإمسـاك بخلافـه على الـرأي الآخر.

وحينئـذٍ لا بـدّ مـن معرفة هـذه الروايـات، والظاهر أنّ مـراده مـا دلّ على أنّ

من أفطر في شهر رمضان متعمّداً فإنّه يجب عليه جملة من الأشياء ومنها وجوب الإمساك بقيّة النهار، ولعلّه يشير إلى ما ورد في الجنب في شهر رمضان ليلاً إذا ترك الغُسل عمداً حتّى أصبح حيث دلّت على وجوب إتمام صومه ثمّ القضاء، مثل: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «في رجل احتلم أوّل الليل أو أصاب من أهله ثمّ نام متعمّداً في شهر رمضان حتّى أصبح، قال: يتمّ صومه ذلك ثمّ يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان ويستغفر ربه»[1]، وصحيحة البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابة ثمّ ينام حتّى يصبح متعمّداً، قال: يتمّ ذلك اليوم وعليه قضاؤه»[2].

وتقدّمت الروايات الواردة في الحائض، ويظهر من جميع ذلك أنّه لا توجد رواية تدلّ على استحباب الإمساك تأدّباً كقاعدة.

وأمّا الروايات الواردة في المسافر وفي الحائض فهي:

١ـ معتبرة يونس قال: «قال في المسافر الذي يدخل أهله في شهر رمضان وقد أكل قبل دخوله، قال: يكفّ عن الأكل بقيّة يومه وعليه القضاء»[3].

٢ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن مسافر دخل أهله قبل زوال الشمس وقد أكل؟ قال: لا ينبغي له أن يأكل يومه ذلك شيئاً، ولا يواقع في شهر رمضان إن كان له أهل»[4].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٣، ب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٢، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٢، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ١.

٣ـ رواية الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وأمّا صوم التأديب فأن يؤخذ الصبي إذا راهق بالصوم إلى أن قال: وكذلك المسافر إذا أكل أوّل النهار ثمّ قدم أهله أُمر بالإمساك بقيّة يومه وليس بفرض»[1].

٤ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل كيف يصنع إذا أراد السفر إلى أن قال: إن قدم بعد زوال الشمس أفطر ولا يأكل ظاهراً، وإن قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم إن شاء»[2]، وفيه علي السندي ولا نصّ على وثاقته، نعم، روى عنه صاحب نوادر الحكمة ولم يستثن.

وهناك روايات تدلّ على كراهة الجماع في شهر رمضان للمسافر ولمن يجوز له الإفطار:

١ـ صحيحة عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له أفله أن يصيب منها بالنهار؟ فقال: سبحان الله أما يعرف هذا حرمة شهر رمضان؟ إنّ له في الليل سبحاً طويلاً، قلت: أليس له أن يأكل ويشرب ويقصّر؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى قد رخّص للمسافر في الإفطار والتقصير رحمةً وتخفيفاً لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يرخّص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان، وأوجب عليه قضاء الصيام ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلاة إذا آب من سفره، ثمّ قال: والسنّة لا تقاس، وإنّي إذا سافرت في شهر رمضان ما آكل إلّا القوت وما أشرب كلّ الري»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩٢، ب ٧ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٩١، ب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥.

٢ـ رواية عبد الله بن سنان قال: «سألته عن الرجل يأتي جاريته في شهر رمضان بالنهار في السفر، فقال: ما عرف هذا حقّ شهر رمضان، إنّ له في الليل سبحاً طويلاً»[١].

٣ـ موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتّى يدركه الفجر، فقال: عليه أن يتمّ صومه ويقضي يوماً آخر»[٢].

٤ـ موثقة سماعة بن مهران قال: «سألته عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتّى أدركه الفجر، فقال عليه السلام: عليه أن يتمّ صومه ويقضي يوماً آخر، فقلت: إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان، قال: فليأكل يومه ذلك وليقض، فإنّه لا يشبه رمضان شيء من الشهور»[٣].

٥ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثمّ ينام قبل أن يغتسل، قال: يتمّ صومه ويقضي ذلك اليوم إلّا أن يستيقظ قبل أن يطلع الفجر، فإن انتظر ماءً يسخن أو يستقى فطلع الفجر فلا يقضي صومه (يومه)»[٤].

فإنّ المستفاد منها أنّ من تعمّد البقاء على الجنابة في شهر رمضان حتّى الفجر بطل صومه وعليه القضاء لكن يجب عليه إتمام صومه، وكذا من أجنب في ليل شهر رمضان ثمّ نام ولم يستيقظ حتّى أدركه الفجر.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٢، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٧، ب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٦٢، ب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٣.

الخامس: الصبي إذا بلغ في أثناء النهار.

السادس: المجنون والمغمى عليه إذا أفاقا في أثنائه(١).

وموثقة سماعة فيها دلالة على أنّ ذلك وإن كان مبطلاً للصوم في شهر رمضان وفي قضائه، ولذا وجب عليه القضاء فيهما، لكن اختصّ الأوّل بوجوب الإتمام دون الثاني؛ لأنّه لا يشبه رمضان شيء من الشهور.

ويؤيّده ما ورد في المسافر من كراهة مقاربة النساء في نهار شهر رمضان، وفي بعضها أنّ هذا ما عرف حقّ شهر رمضان[1].

وقال العلّامة في القواعد: «يجب بالإفطار ... الإمساك تشبّهاً بالصائمين وهو واجب على كلّ متعمّد بالإفطار في شهر رمضان»[2].

وعلى كلّ حال، فالدليل على وجوب الإمساك على الكافر إذا أسلم أثناء النهار غير واضح.

(١) الاستحباب في هذه الموارد لا دليل عليه حتّى في رواية الزهري.

نعم، ذكر الفقهاء الاستحباب فيها، وفي المدارك[3] أنّه موضع اتّفاق بل أرسل في كلماتهم إرسال المسلّمات، ولعلّه لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، وإلّا فلم يثبت الاستحباب إلّا في المسافر والحائض.

* * *

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٠٦، ب ١٣ من أبواب من يصحّ منه الصوم، ح ٥ و ح٦.

(٢) قواعد الأحكام ١ : ٣٧٧.

(٣) مدارك الأحكام ٦ : ٢٧٣.

كتاب الاعتكاف

كتاب الاعتكاف

وهو اللبث في المسجد بقصد العبادة، بل لا يبعد كفاية قصد التعبّد بنفس اللبث وإن لم يضمّ إليه قصد عبادة أخرى خارجة عنه، لكن الأحوط الأوّل(١)

تعريف الاعتكاف

(١) الاعتكاف في الأصل بمعنى الإقامة، ومنه قوله تعالى: ﴿ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ ﴾[٢]، أي: المقيم وغيره، وقوله: ﴿ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ ﴾[٣] أقاموا عليها ولازموها.

وعند المتشرعة قيل: «إنّه اللبث في المسجد على نحو مخصوص»[٤] وقيل: «هو اللبث في المسجد»[٥] وقيل: «اللبث للعبادة»[٦]، وعرّف بتعاريف أخرى وهي من قبيل شرح الاسم.

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

(٢) سورة الحج : ٢٥.

(٣) سورة الأعراف : ١٣٨.

(٤) مسالك الأفهام ٢ : ٩٢.

(٥) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٩٥.

(٦) الجمل والعقود : ١٣٥ / إصباح الشيعة : ١٤٥.

نعم، لا إشكال في أنّه عبادة يعتبر فيه التقرّب.

فإذا كان الاعتكاف هو نفس اللبث في المسجد ـ كما في بعض التعريفات ـ فيكفي في انعقاده قصد التقرّب بنفس اللبث في المسجد، وإذا كان عبارة عن «اللبث في المسجد للعبادة» فلا بدّ في انعقاده من ضمّ قصد عبادة أخرى إلى اللبث وقصد التقرّب بذلك.

ومن هنا وقع الكلام:

أوّلاً: في أنّ الاعتكاف هل يتحقّق بنفس اللبث بحيث إذا لبث في المسجد بلا قصد عنوان الاعتكاف يتحقّق الاعتكاف الشرعي إذا كان بداع قربي كاستحباب الكون في المسجد مثلاً، أو أنّه لا بدّ من قصد العنوان الخاص بما أنّه عبادة خاصة حتّى يتحقّق الاعتكاف الشرعي؟

والصحيح الثاني؛ لأنّ الاعتكاف كسائر الماهيّات الشرعيّة المتقوّمة بالقصد، أي: بقصد عنوانه بما أنّه عبادة، نظير الصلاة والحج وسائر العبادات.

وثانياً: أنّ الاعتكاف الشرعي هل أخذ في مفهومه ضمّ عبادة أخرى من ذكر أو دعاء إلى اللبث في المسجد بحيث لا يتحقّق بدون ذلك، أو أنّ اللبث بنفسه عبادة فيكفي التعبّد بنفس اللبث؟

وعلى الأوّل يكون عبارة عن «اللبث في المسجد للعبادة».

وعلى الثاني يكون عبارة عن «اللبث في المسجد».

لا يبعد أن يكون الأوّل هو الظاهر من كلماتهم، فإنّه في الشرائع والتذكرة والدروس(١) وغيرها تقييد اللبث بأنّه للعبادة، فيكون بالنظر إلى العبادة الواقعة ضمنه.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٩٣ / تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٣٩ / الدروس ١ : ٢٩٨.

بل في كشف الغطاء: «هو لبث مخصوص للعبادة معتادة أو غير معتادة، ولو قصد اللبث مجرّداً عن قصد العبادة أو العبادة مجرّدة عن اللبث لم يكن معتكفاً»[١].

وعن العلّامة في التذكرة[٢] الاستدلال على اعتبار الصوم فيه بأنّ الاعتكاف لبث في مكان مخصوص، فلم يكن بمجرّده قربة كالوقوف بعرفة.

وظاهره أنّ الاعتكاف في المسجد باعتباره لبث في المسجد ليس من العبادة فيحتاج في صيرورته عبادة إلى ضمّ عبادة إليه كالصوم.

وذهب آخرون إلى الثاني ومنهم السيد الخوئي قدس سره[٣]، ويشهد لهم:

أوّلاً: الروايات الدالّة على استحباب الاعتكاف وترتّب الثواب عليه نظير: معتبرة السكوني، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين وعمرتين»[٤] لظهورها في أنّ الاعتكاف عبادة مستقلة.

وثانياً: ما ورد في أنّه لا اعتكاف بدون صيام[٥] لظهوره في كونه عملاً مستقلاً في قبال الصوم ونحوه.

وثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[٦] بتقريب أنّ جعل الاعتكاف قسيماً للطواف

(١) كشف الغطاء ٤ : ٩٣.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٤٨.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٣٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٤، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٥، ب ٢ من أبواب الاعتكاف، ح ٣ وح ٤ وح ٥ وح ٦ وح ٨ وح ١٠ وح١١.

(٦) سورة البقرة : ١٢٥.

والصلاة وجعله قبالاً لهما ظاهر في أنّه بنفسه عبادة مستقلة من غير اعتبار ضمّ قصد عبادة أخرى معه.

ورابعاً: صحيحة داود بن سرحان قال: «كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسك»[1].

فإنّ ظاهرها السؤال عن حقيقة الاعتكاف قولاً وفعلاً، فلم يجبه عليه السلام بأكثر من العزم على اللبث وأنّه متى خرج لحاجة ملحّة يعود فوراً بعد قضائها، فلا يعتبر في حقيقته شيء آخر وراء ذلك.

ويلاحظ على الأوّل: أنّ الاعتكاف في هذه الروايات لا يراد به المعنى اللغوي؛ لأنّه لا يعدل حجتين وعمرتين، فلا بدّ أن يراد به المعنى الشرعي، والكلام في تحديده وأنّه هل يعتبر فيه ضمّ عبادة أخرى أو لا؟ فلا يعلم ما هو المراد به في الروايات.

ويلاحظ على الثاني: أنّ الرواية إن لم تدلّ على الرأي الآخر فلا أقلّ أنّها غير ظاهرة في المدّعى؛ وذلك لما تقدّم من أنّ المراد الاعتكاف الشرعي لا اللغوي؛ لوضوح أنّ الثاني لا يعتبر فيه الصيام، فمفادها أنّ الاعتكاف الشرعي يعتبر فيه الصيام، ويحتمل أن يعتبر فيه ضمّ قصد عبادة أخرى بل يحتمل أن يكون الصيام هو العبادة التي لا بدّ من ضمّها إليه، فيكون الحديث على عكس المقصود أدلّ.

ويلاحظ على الثالث: أنّه لا قرينة على إرادة الاعتكاف الشرعي في الآية ويحتمل إرادة الاعتكاف اللغوي، أي: المقيمين في البيت الحرام والملازمين له.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

ويصحّ في كلّ وقت يصحّ فيه الصوم(١)

وأمّا الرابع فلا بأس بدلالته؛ لأنّ السؤال وقع عن الاعتكاف وكيفيّة تحقّقه، والإمام عليه السلام لم يذكر في جوابه إلّا اللبث في المسجد وعدم الخروج منه إلّا لحالة معيّنة، وهذا يعني أنّ الاعتكاف عبارة عن اللبث والبقاء في المسجد من دون اعتبار ضمّ قصد عبادة أخرى إليه، وإلّا كان المتعيّن في الجواب ذكر ذلك لا أن يقتصر على اللبث في المسجد.

(١) لإطلاق الأدلّة وعدم تقيّد شيء منها بوقت خاص، نعم لمّا كان مشروطاً بالصوم ـ كما سيأتي ـ اعتبر فيه أن يقع في وقت يصحّ فيه الصوم.

وإذا استشكل في وجود إطلاق في أدلّته لعدم ورودها في مقام بيان حقيقته من كلّ الجهات أمكن التمسك ببعض الروايات مثل:

١ـ موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سعى في حاجة أخيه المسلم فاجتهد فيها فأجرى الله على يديه قضاها كتب الله عزّ وجلّ له حجة وعمرة واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهما»[١].

٢ـ رواية إبراهيم الحادقي قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من مشى في حاجة أخيه المؤمن يطلب بذلك ما عند الله حتّى يقضى له كتب الله عزّ وجلّ له بذلك مثل أجر حجة وعمرة مبرورتين وصوم شهرين من أشهر الحرم واعتكافهما في المسجد الحرام»[٢].

٣ـ رواية أبي حمزة الثمالي، عن علي بن الحسين عليهما السلام ـ في حديث ـ

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٥، ب ١٢ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٥، ب ١٢ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

وأفضل أوقاته شهر رمضان(١)، وأفضله العشر الأواخر منه(٢)

قال: «والله لقضاء حاجته يعني الأخ المؤمن أحبّ إلى الله عزّ وجلّ من صيام شهرين متتابعين واعتكافهما في المسجد الحرام»[١].

وهي ظاهرة في عدم اختصاص الاعتكاف بشهر رمضان ووقوعه في غيره.

بل يمكن أن يقال: إنّ عدم تعرّض النصوص إلى تقييده بوقت خاص دليل على وقوعه في كلّ وقت؛ لأنّه لو كان مقيّداً بوقت لأشارت إليه النصوص كما أشارت إلى جملة ممّا يعتبر فيه.

(١) يمكن أن يستفاد ذلك من بعض الروايات مثل موثقة السكوني، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين وعمرتين»[٢]، وصحيحة الحلبي، قال أبو عبد الله عليه السلام: «كانت بدر في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلمّا أن كان من قابل اعتكف عشرين: عشراً لعامه وعشراً قضاءً لما فاته»[٣]، ورواه الكليني[٤] كالذي قبله.

(٢) كما يشهد له معتبرة أبي العباس (البقباق)[٥]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله في شهر رمضان في العشر الأولى، ثمّ اعتكف في

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٦، ب ١٢ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٤، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٣، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٤) الكافي ٤ : ١٧٥، ح ٢.

(٥) وفي طريق الصدوق إلى داود بن الحصين الحَكَم بن مسكين وهو ثقة على الظاهر؛ لرواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح.

وينقسم إلى واجب ومندوب، والواجب منه ما وجب بنذر أو عهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك، وإلّا ففي أصل الشرع مستحب(١)، ويجوز الإتيان به عن نفسه وعن غيره الميّت(٢)

الثانية في العشر الوسطى، ثمّ اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر، ثمّ لم يزل ﷺ يعتكف في العشر الأواخر»[١]، فإنّ عدوله عن الاعتكاف في العشر الأوَل والوسط إلى الأخير يشهد بالأفضليّة.

وكذا صحيحة الحلبي[٢]، وصحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا اعتكاف إلّا في العشرين من شهر رمضان»[٣].

(١) أمّا استحبابه في أصل الشرع فهو من الواضحات والضروريّات وبإجماع المسلمين.

وأمّا وجوبه بالنذر ونحوه فهو واضح أيضاً؛ لأنّ تعنونه بهذه العناوين يجعله واجباً بالعرض.

(٢) لا إشكال في أنّ النيابة عن الغير ـ بحيث يترتّب عليها تفريغ ذمّة المنوب عنه بفعل النائب ـ خلاف القاعدة؛ لأنّ ظاهر الخطاب المتوجّه إلى المكلّف اعتبار المباشرة في مقام الامتثال وعدم سقوطه عنه بفعل الغير؛ لأنّه إنّما يدعو من خوطب به دون غيره.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٤، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٣، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٤، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

نعم، قد استُدلّ على جواز النيابة عن الميّت في الصلاة والصوم والحج بعدّة روايات مثل:

١ـ صحيحة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أيّ شيء يلحق الرجل بعد موته؟ قال: يلحقه الحج عنه والصدقة عنه والصوم عنه»[1].

٢ـ معتبرة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما يلحق الرجل بعد موته؟ فقال: سنّة سنّها يُعمل بها بعد موته فيكون له مثل أجر من يعمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء، والصدقة الجارية تجري من بعده، والولد الطيّب يدعو لوالديه بعد موتهما ويحج ويتصدّق ويعتق عنهما ويصلّي ويصوم عنهما، فقلت: أشركهما في حجتي؟ قال: نعم»[2].

٣ـ صحيحة عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام نصلّي عن الميّت؟ فقال: نعم، حتّى أنّه ليكون في ضيق فيوسّع الله عليه ذلك الضيق، ثمّ يؤتى فيقال له: خفّف عنك هذا الضيق بصلاة فلان أخيك عنك، قال: فقلت: فأشرك بين رجلين في ركعتين؟ قال: نعم»[3]، وغيرها من الروايات[4].

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٥، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٤، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٣، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ١.

(٤) وقد جمع هذه الروايات السيد بن طاووس في كتاب «غياث سلطان الورى لسكان الثرى»، وهذا الكتاب هو الكتاب الوحيد له في الفقه، وذكر أنّه اقتصر عليه في الفقه تحرّزاً عن الفتيا لعظم مسؤوليتها.

وقد ذكر هذا السيد الجليل في بعض كتبه أنّه لمّا رأى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾ تحرّز عن الفتيا؛ لأنّه سبحانه إذا خاطب نبيّه بهذا الخطاب فكيف يكون حاله إذا تقوّل عليه تعالى؟!

وفي جوازه نيابةً عن الحيّ قولان لا يبعد ذلك بل هو الأقوى، ولا يضرّ اشتراط الصوم فيه فإنّه تبعيّ، فهو كالصلاة في الطواف الذي يجوز فيه النيابة عن الحيّ(١).

فإنّ العرف والمتشرعة بحسب مرتكزاتهم لا يفهمون الخصوصيّة في هذه الموارد وإنّما الخصوصيّة للجامع وهو كونها من وجوه البر العباديّة.

(١) في جواز الاعتكاف نيابةً عن الحي قولان:

القول الأوّل: الجواز، واختاره في الجواهر[1] وقوّاه في المتن وإن تضمّن الصوم الذي لا يجوز الاستنابة فيه عن الحي في حدّ نفسه، وعلّله بأنّ وجوب الصوم تبعي وإلّا فحقيقة الاعتكاف هو نفس اللبث في المسجد، فلا مانع من الاستنابة فيه وإن استتبع الصوم، كالصلاة في الطواف في أنّ الصلاة تبعي، ولا إشكال في جواز الاستنابة في الطواف عن الحي وإن استتبع الصلاة التي لا يجوز الاستنابة فيها عن الحي.

القول الثاني: عدم الجواز، وهو المصرّح به في كشف الغطاء[2]؛ لعدم الدليل على جوازه وهو كاف في عدم مشروعيّته.

ويلاحظ على الأوّل: عدم الدليل على الجواز، ولا يصحّ قياسه على الحج والطواف؛ لقيام النص هناك على الجواز وعدمه في المقام.

نعم، وردت بعض الروايات التي قد يستفاد منها الجواز، مثل رواية علي بن أبي حمزة قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أحج وأصلّي وأتصدّق

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٦٣.

(٢) كشف الغطاء ٤ : ٩٦.

عن الأحياء والأموات من قرابتي وأصحابي؟ قال: نعم تصدّق عنه وصلّ عنه، ولك أجر بصلتك إيّاه»[١]، ورواية محمد بن مروان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين وميّتين يصلّي عنهما ويتصدّق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك، فيزيده الله عزّ وجلّ ببرّه وصلته خيراً كثيراً»[٢].

لكنّها غير تامّة سنداً؛ أمّا رواية علي بن أبي حمزة فواضح، وأمّا رواية محمد بن مروان ففي سندها محمد بن علي، وهو الكوفي الصيرفي المعروف بأبي سمينة الضعيف بقرينة رواية أحمد بن محمد بن خالد عنه، ومع التنزل فهو مشترك بين الثقة وغيره. وكذلك محمد بن مروان فإنّه مشترك.

بل قد يقال: إنّ الروايات التي استدلّ بها على الجواز عن الميّت لا ظهور في شمولها للواجبات من العبادات والمتيقّن منها المستحبات، بل قيل: يستفاد منها إهداء الثواب لا الاستنابة، فكيف بما استدلّ به على الجواز عن الحي على أنّ الروايتين غير تامّتين سنداً.

وعلى كلّ حال، إنّ جواز الاستنابة استئجاراً أو تبرّعاً عن الأحياء في الواجبات والمستحبات لا دليل عليه.

نعم، دلّ الدليل على جوازها عن الحي في بعض المستحبات، مثل زيارة الحسين عليه السلام بل مطلق الأئمّة عليهم السلام.

وأمّا الأموات فالمتيقّن من الدليل المستحبات، وأمّا الواجبات فلا بدّ من الاستناد فيه إلى الإجماع والتسالم، فلاحظ.

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧٨، ب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧٦، ب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

ويشترط في صحّته أمور:

الأوّل: الإيمان، فلا يصحّ من غيره(١)

اشتراط الإيمان في صحّة الاعتكاف

(١) أمّا الإسلام فلا كلام في اشتراطه به؛ إمّا لأنّ الاعتكاف مشروط بالصوم ولا يصحّ منه وإمّا لأنّه عبادة وهي لا تصحّ من الكافر؛ وذلك إمّا لعدم تأتّي قصد التقرّب منه وإمّا لأنّ الاعتكاف هو اللبث في المسجد، والكافر ممنوع من ذلك.

وأمّا المخالف فقد استدلّ على اعتبار الإيمان في صحّة أعماله بمعنى أنّ العمل لا يقع صحيحاً منه بأمرين:

الأوّل: الإجماع المدّعى في كلمات المتأخرين[١]، وهو غريب؛ لأنّ معظم الفقهاء المتقدّمين والمتأخرين لم يذكروا الإيمان في تعداد شرائط الاعتكاف بل صرّح المحقّق والعلّامة[٢] بعدم اعتباره، قال الأوّل: «ليس كلّ مخالف للحقّ لا تصحّ منه العبادة ونطالبهم بالدليل عليه»[٣].

الثاني: الروايات وهي طوائف كثيرة، تقدّم الحديث عنها في بحث شرائط صحّة الصوم وانتهينا إلى أنّه لم يتمّ دليل على اشتراط الإيمان بل الإسلام وإن كان اشتراطه بالإسلام أحوط، وقلنا: إنّ هذه الطوائف من الأخبار لا تدلّ على عدم الصحّة بل على عدم القبول، وهو شيء آخر غير عدم الصحّة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٣٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٤١.

(٣) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٦٦.

الثاني: العقل، فلا يصحّ من المجنون ولو أدواراً في دوره، ولا من السكران وغيره من فاقدي العقل(١).

اشتراط العقل في صحّة الاعتكاف

(١) بلا خلاف، واستدلّ له:

أوّلاً: بما دلّ على اشتراط التكليف بالعقل.

وثانياً: بحكم العقل بقبح تكليف غير العاقل.

وثالثاً: بحديث رفع القلم عن المجنون حتّى يفيق.

وهذه الأدلّة تثبت عدم التكليف، وهو لا يلازم عدم الصحّة والفساد كما في الصبي والنائم إذا قلنا بعدم تكليفه.

ويمكن الاستدلال عليه بعدم تأتّي النيّة المعتبرة في العبادات منه فيبطل صومه من هذه الجهة، وهو واضح بالنسبة إلى المجنون المطبق الذي لا يلتفت إلى شيء، وأمّا إذا كان جنونه من جهة خاصة لا ترتبط بالأمور الدينيّة فهو ممّن تتأتّى منه النيّة المعتبرة في العبادة.

وأمّا السكران والمغمى عليه فالظاهر أنّ الإغماء والسكر بمراتبه الشديدة كالجنون من جهة عدم تأتّي النيّة المعتبرة في العبادة منه بل تقدّم تقريب أنّ النوم كذلك لولا النص والإجماع.

وأمّا إذا لم يكن بهذه المرتبة وكانا لا ينافيان الالتفات بحيث يتأتّى منهما النيّة المعتبرة فلا دليل على عدم الصحّة.

الثالث: نيّـة القربة كما في غيره من العبادات(١)

اشتراط القربة والتعيين في صحّة الاعتكاف

(١) الظاهـر أنّ قصـد القربـة وحده لا يكفي فـي العبادات، فلو قصـد اللبث في المسـجد لأنّ العبـادة فيـه أيسـر أو أكثـر ثوابـاً أو لمجـرّد الكـون في المسـجد فالظاهـر أنّ ذلـك لا يكفـي فـي تحقّـق العبـادة الخاصة، بـل لا بدّ مضافـاً إلى ذلـك مـن قصد العنـوان الذي به قـوام العبـادة كالصـلاة والصيـام والاعتكاف.

وعلى كلّ حال، فلا إشـكال فـي اعتبار نيّة القربة فيـه لكونه من العبادات؛ للتسـالم على ذلك بل هو من مرتكزات المتشـرعة.

واسـتدلّ عليـه السـيد الخوئـي قدس سره[1] بقولـه تعالـى: ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[2] بتقريـب أنّ أمـر الله نبيّـه بتطهير البيت لا يكـون إلّا لأن يتعبّد فيه مـن طواف واعتكاف وركـوع وسـجود لا لمجـرّد اللبث ولـو لغير العبـادة من سـكنى أو بيتوتـة، فالآية بنفسـها ظاهـرة الدلالـة بمقتضـى مناسـبات الحكـم والموضـوع فـي العباديّـة واعتبـار قصـد التقرّب.

وفيـه: احتمـال أن يكـون الأمـر بتطهيـر البيت لـكلّ من يـرد البيـت ويكون فيه وإن لـم يكـن متعبّداً.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٤٣.

(٢) سورة البقرة : ١٣٥.

والتعيين إذا تعدّد(١)

وقد تقدّم أنّه لا شاهد على حمل العاكفين في الآية على الاعتكاف الشرعيّ، وقد ذهب كثير من المفسرين[١] إلى أنّ المراد به المجاورون.

بل إذا قلنا: إنّ المراد بالبيت الكعبة الشريفة لا المسجد الحرام ـ كما هو الظاهر ـ يتعيّن حمل العاكفين على المجاورين لا اللابثين؛ لوضوح عدم لبث أحد في داخل الكعبة.

(١) المشهور بل المدّعى عليه الإجماع اعتبار التعيين في كلّ مورد يتمكن فيه المكلّف شرعاً من إيقاع الفعل على وجوه متعدّدة كالمنذور والمستأجر عليه والمندوب وغيرها، فلا يتحقّق واحد منها إلّا بالتعيين والقصد.

وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يعتبر قصد العنوان والتعيين كما إذا كان لا يمكنه إيقاع الفعل على وجوه متعدّدة لعدم صلاحيّة الوقت إلّا لفعل واحد كما في صوم شهر رمضان أو كان لا يمكنه ذلك لعدم اشتغال ذمّته إلّا بصوم واحد كما إذا كان عليه قضاء وقلنا بعدم جواز التطوّع لمن عليه قضاء، وكما في صلاة الظهر والعصر، فإنّ المائز بينهما هو أنّ كلّ أربع ركعات يؤتى بها بعد الزوال هي الظهر حتّى لو قصد بها العصر اشتباهاً، والأربع التي تأتي بعدها هي العصر حتّى لو لم يقصد هذا العنوان.

أقول: إنّ الذمّة إذا اشتغلت بأكثر من عمل وكانت مشتركة في حقيقة واحدة كصلاتين وصومين فإن فرض عدم وجود أيّ مائز بينها لا ظاهراً ولا

---

(١) تفسير جوامع الجامع ١ : ١٨٤ / زبدة التفاسير ١ : ٣٣١ / تفسير مقتنيات الدُّرر ١ : ٣٠٦ / تفسير السمعاني ١ : ١٣٨.

واقعاً كما إذا فاته صوم يومين أو أكثر من شهر رمضان فإنّ ذمّته تشتغل بقضاء يومين لا مائز بينهما حتّى واقعاً سوى الاثنينيّة والسبق واللحوق، وهي خصوصيّة لا يجب قصدها قطعاً، وحينئذٍ لا يجب التعيين في القضاء؛ لأنّ المفروض عدم وجود مائز بين الفردين حتّى واقعاً سوى أنّ هذا سابق وهذا لاحق، وهي خصوصيّة لا يجب قصدها. وعليه فإذا صام يوماً قضاءً برئت ذمّته من أحدهما لا بعينه وبقي الآخر. والظاهر أنّ الماتن لا ينظر إلى ما تقدّم في كلامه.

وأمّا إذا فرض وجود مائز بين هذه الأمور المتعدّدة بأن كانت متميّزة بمميّزات داخليّة كالفريضة والنافلة، أو خارجيّة كما إذا فاته صوم يومين من شهر رمضان أحدهما من العام الماضي والآخر من هذا العام ـ فإنّ الثاني يتميّز بأثر وهو وجوب الكفارة إذا أخّره إلى رمضان القادم بخلاف الأوّل ـ ففي هذه الحالة يجب التعيين لوجود المائز واقعاً.

وإذا لم يعيّن فلا يقع شيء منهما كما في مثال الفريضة والنافلة، فإنّه إذا صلّى بعد الفجر ركعتين من غير تعيين الفريضة أو النافلة فلا يقع ما أتى به مصداقاً للفريضة ولا للنافلة؛ لأنّ كلّاً منهما متقوّم بعنوانه الخاص ولا بدّ من قصده.

وأمّا القضاء والأداء فقد جعلهما السيد الخوئي قدس سره[1] من هذا القبيل، ومراده ما إذا كان القضاء ليوم سابق، وأمّا القضاء والأداء بالنسبة إلى فريضة معيّنة كظهر يومه فلا حاجة إلى التعيين لوجود المائز، فإن جاء بها في الوقت كانت أداءً وإن جاء بها خارج الوقت كانت قضاءً وإن لم يقصد

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٤٤.

ذلـك، بـل حتّـى إذا كان القضـاء ليـوم سـابق فـإنّ الصحيـح أنّ القضـاء هـو المحتـاج إلـى التعييـن دون الأداء؛ فـإنّ مـن يصلّـي صـلاة الظهـر بعـد الزوال تكـون أداءً وإن لـم يقصـد عنـوان الأداء إذا كان عليـه قضـاء ظهـر سـابق.

نعـم، فـي مثال صوم القضاء عن هذه السـنة والسـنة السـابقة إذا لـم يعيّن وصـام قضاءً ولم يقيّد بهذه السـنة فقد يقال: إنّه يقع عن السـنة الماضية؛ لأنّ وقوعـه عن هـذه السـنة يحتـاج إلى قصـد لهـا بالخصوص، فـإذا لـم يقصدها وقع عمّـا لا يحتـاج إلى ذلك.

وعليـه ففي المقـام ـ أي: إذا تعدّد الاعتكاف ـ فإن فـرض عدم المائز حتّى واقعـاً فلا يجب التعييـن كما إذا فرضنا أنّـه نذر الاعتـكاف إذا رزق ولداً ونذره إذا رزق حـج بيـت الله الحـرام، وحصل الشـرطان ووجب عليـه اعتكافان، فلا يجـب عليه التعيين في مقـام الامتثال بأن يقصـد بالأوّل أنّه نذر للشـرط الكذائي، بـل يكفيـه أن يأتي به بقصـد الوفاء بالنـذر ويقع عن أحدهما غيـر المعيّن.

وأمّـا إذا كان هنـاك مائـز بينهمـا كمـا إذا كان أجيراً فـي الاعتـكاف عن زيد ثـمّ صـار أجيـراً عن عمـرو فإنّه لا بـدّ من قصـد النيابة عـن كلٍّ منهمـا وتعيينه بالخصـوص؛ إذ لا يقـع الفعل عـن الغير إلّا مع قصـد النيابة عنه وإلّا فـلا يقع عنه.

وأمّـا إذا كان أجيـراً فـي الاعتـكاف عـن زيـد ونـذر الاعتـكاف إن رزق ولداً وتحقّق الشـرط ووجب عليـه اعتكافان بالإجـارة والنذر، فهنا حيـث إنّ النيابة تحتـاج إلـى القصـد فإذا جـاء به بـلا تعيين أنّـه نيابة فـلا يقع عـن الغير.

نعـم، يقـع وفاءاً عـن النـذر؛ لأنّ ما ثبـت بالنذر هو وجـوب الاعتـكاف وأمّا وجوبـه بعنـوان كونه منذوراً فـلا يعتبر؛ لأنّ الأمـر بالوفاء بالنذر توصّلي يسـقط بمجرّد الإتيـان بمتعلّقه كالأمـر بالوفاء بالعقد والشـرط.

ولو إجمالاً(١)، ولا يعتبر فيه قصد الوجه كما في غيره من العبادات(٢)، وإن أراد أن ينوي الوجه ففي الواجب منه ينوى الوجوب وفي المندوب الندب، ولا يقدح في ذلك كون اليوم الثالث الذي هو جزء منه واجباً لأنّه من أحكامه، فهو نظير النافلة إذا قلنا بوجوبها بعد الشروع فيها(٣)

والحاصل: أنّ قصد التعيين يكون لازماً في حالة تعدّد الأمر وتعلّق كلّ أمر بفرد مع صلاحية ما يأتي به المكلّف لأن يكون امتثالاً لكلّ واحد من هذه الأوامر، فإنّه بدون قصد التعيين لا يعتبر المأتي به امتثالاً لواحد خاص منها؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح.

(١) كما إذا قصد ما اشتغلت به الذمّة أوّلاً وثانياً وهكذا.

(٢) لعدم الدليل.

(٣) تقدّم أنّ الاعتكاف مستحب بحسب الأصل، وقد يكون واجباً بنذر ونحوه، فإذا أراد قصد الوجه ففي الواجب ينوي الوجوب وفي المستحب ينوي الاستحباب، ولا ينافي قصد الاستحباب في المستحب كون اليوم الثالث الذي هو جزء منه واجباً؛ لأنّه حكم يعرض على الاعتكاف في مجموع الثلاثة أيّام، وهو عمل واحد محكوم بالاستحباب عند الشروع فيه، ولا يكون واجباً في هذا الحال، فوجهه الندب، والوجوب الحاصل بعد مضي اليومين من أحكامه لا من وجوه أمره؛ لأنّه بأمر آخر غير الأمر بأصل الاعتكاف، وهو أمر توصّلي لا يعتبر في سقوطه إلّا الإتيان بمتعلّقه،

أي: الإتمام، ولذا لو جاء به غير عالم بوجوب الاعتكاف في اليوم الثالث كان صحيحاً بلا إشكال، نظير وجوب الإتمام في الحج الاستحبابي بعد الإحرام مع كونه محكوماً بالاستحباب عند الشروع فيه، وكذا صلاة النافلة على القول بوجوب إتمامها بعد الشروع فيها.

وقد يقال: إنّ المستفاد من النصوص ليس هو وجوب اعتكاف اليوم الثالث، بل هو حرمة قطع الاعتكاف فيه، ولذا ورد «لا يفسخ» و «لا يخرج» في النصوص.

ومن الواضح أنّ القطع عمل آخر غير الاعتكاف فلا مانع من الالتزام باستحباب الاعتكاف في الأيّام الثلاثة وهناك حكم آخر يتعلّق بموضوع آخر وهو حرمة القطع، وبذلك يرتفع الإشكال.

ثمّ إنّ هناك وجوهاً أخرى لكيفيّة نيّة الوجه في المقام:

منها: ما عن الشرائع[1] من أنّه يأتي به في اليومين الأوّل والثاني بنيّة الندب ثمّ بعد اليومين يجدّد نيّة الوجوب.

ومنها: ما عن المدارك[2] من أنّه ينوي حين الشروع إتيانه بتمامه على أن يكون اليومان الأوّلان على وجه الندب والثالث على وجه الوجوب.

وأورد عليه: بلزوم تقديم النيّة على محلّها.

وأجيب: بأنّ محلّها أوّل الفعل غاية الأمر أنّ هذا الفعل الواحد يقع على وجهين مختلفين، فيجب نيّتهما كذلك.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٩٣.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ٣١٠ – ٣١١.

ولكن الأَولى ملاحظة ذلك حين الشروع فيه(١) بل تجديد نيّة الوجوب في اليوم الثالث(٢).

ووقت النيّة قبل الفجر، وفي كفاية النيّة في أوّل الليل كما في صوم شهر رمضان إشكال(٣).

---

(١) أي: ملاحظة وجوب اليوم الثالث، ولعلّه من جهة أنّ اليوم الثالث فيه مصلحة ملزمة بمقتضى الوجوب، فالوجه الذي يكون عليه الاعتكاف فيه هو الوجوب.

(٢) حتّى يتحقّق مقارنة النيّة للفعل.

(٣) حتّى تكون مقارنة لأوّله، ولا إشكال في اعتبار أن يقع الفعل من أوّله إلى آخره عن نيّة لكونه عبادة، وهي متقوّمة بالقصد والنيّة، ولا يكفي أن يقع جزء منه فقط عن نيّة بل لا بدّ أن تقع العبادة بتمامها عن نيّة وقصد.

ومن هنا وقع الكلام في الاكتفاء بالنيّة في أوّل الليل مع الغفلة عنها قبل الفجر أو مع النوم قبله بحيث يدخل الفجر وهو غافل أو نائم ويقع جزء منه بدون نيّة.

أمّا الغفلة فإن كانت غفلة تامّة توجب ذهاب نيّة الاعتكاف حتّى ارتكازاً فالإشكال تام؛ لأنّ ذلك يعني عدم وقوع العبادة بتمامها عن نيّة وهذا يقدح فيها.

وأمّا إذا كانت مع بقاء نيّة الاعتكاف ارتكازاً بحيث لو سُئل عن سبب بقائه في المسجد لأجاب بأنّه معتكف ولم يتحيّر في جوابه فلا إشكال في ذلك؛ لما تقدّم من كفاية النيّة الارتكازيّة في العبادات ـ والتي تجتمع مع الغفلة الفعليّة ـ وعدم اعتبار استحضار النيّة عند الإتيان بالعبادة.

وهذا الكلام في الغفلة يجري في الصوم والاعتكاف وغيرهما من العبادات.

وأمّا النوم فالصحيح أنّه يختلف عن الغفلة بمعنى أنّه لا يجتمع مع النيّة الارتكازيّة، فإنّ النائم تتعطّل قواه العقليّة، ولذا عبّر عنه القرآن الكريم بالوفاة حيث قال: ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى ﴾[1] وهذا يستلزم ذهاب النيّة حتّى ارتكازاً.

ومن هنا يشكل الاكتفاء بتبييت النيّة مع النوم بعد ذلك إلى ما بعد الفجر؛ لأنّ ذلك يستلزم وقوع جزء من العبادة بلا نيّة.

نعم، قام الدليل على ذلك في صوم شهر رمضان من الإجماع والسيرة بل الضرورة، فلا يعتبر في صحّة الصوم عدم النوم حين الفجر، بل يكفي تبييت النيّة من أوّل الليل.

وهل يمكن الالتزام بذلك في الاعتكاف؟ استشكل الماتن في ذلك من أنّ القاعدة تقتضي مقارنة النيّة لأوّل العبادة، خرجنا عنها في الصوم لقيام الدليل عليه، ولا دليل عليه في المقام، ومن أنّ النوم في الأثناء لا يضرّ فكذا في الابتداء.

ويمكن **أن يقال**: إنّ الدليل قام على كفاية تبييت النيّة من أوّل الليل في الاعتكاف كما قام في الصوم.

وتوضيحه: أنّه بناءً على ما سيأتي ـ من أنّ الاعتكاف يختص بالأيّام الثلاثة والليالي المتوسطة ولا يشمل الليلة الأولى قبل الليلتين المتوسطتين وأبعاضها فلا يجوز ضمّها إلى الثلاثة أيّام ـ يتعيّن الالتزام بذلك؛ لأنّ معنى ما ذكر هو أنّ الاعتكاف يبدأ من فجر الليلة الأولى، فلو كانت صحّة الاعتكاف مشروطة بعدم النوم عند الفجر وبالاستيقاظ عند الفجر لكان

---

(١) سورة الزمر : ٤٢.

هـذا أمراً واضحـاً جليّاً ولَانعكـس ذلك على الروايات سـؤالاً وجوابـاً، ومن خلو الروايـات مـن ذلـك وغفلـة المتشـرعة عنه يستكشـف عـدم اعتبار ذلـك، كما هو الحـال فـي الصوم.

نعـم، لوقلنـا في المسـألة الآتيـة بـأنّ الاعتـكاف لا يختص بذلك بل يشـرع فـي الليلـة الأولـى قبـل الليلتيـن المتوسـطتين وأبعاضهـا ويضمّهـا إلـى الأيّـام الثلاثـة فقـد يقال: بـأنّ الاكتفـاء بتبييـت النيّة فـي غاية الإشـكال بعـد إمكان نيّـة الاعتـكاف فعـلاً قبـل النـوم بحيـث يكـون النـوم واقعـاً فـي أثنائـه؛ إذ مع قابليّـة الوقـت للاعتكاف فنيّـة الاعتكاف معلّقـاً على طلوع الفجـر تحتاج إلى عنايـة لا طريـق لإحـراز بنـاء المتشـرعة عليهـا لنخرج بهـا عن مقتضـى الأصل المتقدّم.

وفيـه: أنّ المتشـرعة إذا أرادوا الاعتـكاف فإنّهـم يبيتـون النيّـة مـن الليل ولا يمتنعـون مـن النوم بعد ذلـك حتّى مع علمهم بجـواز إدخال الليلـة أو أبعاضها فـي الاعتـكاف، ولا خطـر علـى بـال أحدهم الامتنـاع عن النـوم لمجـرّد إمكان نيّة الاعتـكاف فعلاً قبـل النوم.

وبعبارة أخرى: أنّ المعتكف:

تارةً: يفرض أنّه يريد إدخال جزء من الليل في اعتكافه.

وأخرى: يفرض أنّه لا يريد ذلك.

فعلـى الأوّل لا مجـال لأن ينـوي الاعتـكاف معلّقـاً علـى طلـوع الفجـر بـل يتعيّـن عليـه نيّـة الاعتـكاف فعـلاً، وإلّا لـزم أن يقـع جـزء منـه بـلا نيّـة.

وعلـى الثانـي فالمتشـرعة لا يـرون أنفسـهم ملزميـن بإدخال هـذا الجزء من الليـل فـي اعتكافهـم والإتيـان بالنيّة فعلاً فـي مقابل النيّـة المعلّقة علـى الفجر

نعم، لو كان الشروع فيه في أوّل الليل أو في أثنائه نوى في ذلك الوقت(١)، ولو نوى الوجوب في المندوب أو الندب في الواجب اشتباهاً لم يضرّ إلّا إذا كان على وجه التقييد لا الاشتباه في التطبيق(٢).

لمجرّد أنّ الوقت قابل للاعتكاف، بل نراهم ينوون الاعتكاف من الفجر ولا يمتنعون من النوم بل يجري الدليل السابق، فإنّه لو كان تبييت النيّة غير جائز وكانت نيّة الاعتكاف فعلاً لازمة بإدخال هذا الجزء من الليل في الاعتكاف لكان هذا أمراً واضحاً.

والحاصل: أنّ مقتضى ما ذكر هو أنّ المعتكف في هذه الحالة مخيّر بين إدخال ذلك الجزء من الليل في اعتكافه وينوي الاعتكاف فعلاً وبين الامتناع عن النوم قبل الفجر حتّى يأتي بالنيّة المقارنة.

ومن الواضح أنّ كلّاً منهما لو كان لبان في الروايات وكلمات الأصحاب وبناء المتشرعة، وحيث إنّ كلّ ذلك خال منه يستكشف عدم لزوم ذلك وجواز تبييت النيّة والنوم بعدها.

وعليه فالصحيح كفاية النيّة في أوّل الليل كما في صوم شهر رمضان من دون فرق بين القول باختصاص الاعتكاف بالأيّام الثلاثة والقول بعدم اختصاصها. هذا إذا قلنا بأنّ النوم لا يجتمع مع النيّة الارتكازيّة، وإلّا فلا ينبغي الإشكال في الجواز.

(١) هذا مبنيٌّ على عدم الاختصاص المشار إليه قريباً.

(٢) أمّا الصحّة مع فرض الاشتباه في التطبيق فواضح؛ لأنّه قصد امتثال الأمر الواقعي المتوجّه إليه وإن تخيّل أنّه غيره.

وأمّـا عـدم الصحّـة إذا كان علـى نحو التقييـد فلأنّه لـم يقصد امتثـال الأمر الواقعـي المتوجّـه إليه وإنّمـا قصد امتثـال أمر آخـر لا وجود له.

وبعبـارة أخـرى: أنّ المكلّـف جـاء بالاعتـكاف قاصـداً كونـه واجباً مع كونه مندوبـاً فـي الواقـع وكان بحيث لو علم بكونـه مندوباً لما جاء بـه، فهو لم يأت بـه إلّا بداعي أمـر تخيّلي لا واقع له.

أقـول: تقـدّم عدم اعتبـار قصـد الوجه ممّـا يعنـي أنّ الامتثـال يتحقّـق بالإتيان بالفعـل مع قصـد التقـرّب بـه، وهـذا متحقّـق فـي المقام غايـة الأمـر قصَـد الوجه الـذي لا واقع له علـى نحو التقييد بمعنـى أنّه قصد الإتيان بالفعـل الواجب معتقداً أنّـه متّصف بالوجـوب، لكن هذا لا يعني عـدم تحقّق النيّة المعتبـرة في العبادات؛ لكونـه قاصداً الفعل ومتقرّباً به إليه تعالى وإن كان مشـتبهاً فـي اتّصافه بالوجوب.

لكـن الصحيـح: أنّ المفـروض عـدم قصـد الأمـر الفعلـي المتوجّه إليـه وإن اعتقـد أنّه الوجوب؛ لأنّ هذا هو الاشـتباه فـي التطبيق، فلا بدّ فـي التقييد من افتـراض أنّـه لـم يقصـد الأمر الفعلي وإنّمـا قصـد الأمـر التخيّلي، وكـون ذلك علـى وجـه التقييد يعنـي أنّه لو علـم بالأمر الفعلـي لما قصده، ومع ذلك كيف يحكـم بصحّة ما جـاء به؟

ومنه يظهـر أنّ ما ورد فـي تقريرات السـيد الخوئيقدس سره[1] ـ مـن أنّ الاعتكاف الصـادر منـه جزئـي خارجي قـد تحقّق سـواء أكان واجبـاً أم مندوبـاً فلا معنى لإناطـة وجـوده بتقديـر دون تقديـر كي يقبـل التقييد ـ غيـر تـام؛ لأنّ التقييد لا يـراد به إناطـة وجود الفعل الصـادر منه بتقديـر كونه واجباً بحيـث ينتفي ذلك الفعـل علـى تقديـر أن يكون مندوبـاً، فإنّ هـذا غيـر محتمل أصلاً، بـل المراد

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٥٠.

الرابع: الصوم، فلا يصحّ بدونه(١)، وعلى هذا فلا يصحّ وقوعه من المسافر في غير المواضع التي يجوز له الصوم فيها(٢)

به أنّ المكلّف يأتي بالفعل لأنّه يعتقد وجوبه، ولو علم كونه مندوباً لما جاء به، فوجود الفعل خارجاً ليس منوطاً ومعلّقاً على تقدير بل متحقّق خارجاً على كلا التقديرين، غايته أنّه لا يصدر من المكلّف لو كان عالماً بالتقدير الآخر، ومن الواضح أنّ هذا يمكن فرضه في الجزئي الخارجي.

اشتراط الصوم في صحّة الاعتكاف

(١) بلا إشكال ولا خلاف[1] والنصوص به متظافرة، راجع الباب الثاني من أبواب الاعتكاف[2] فقد ذكر فيه روايات عديدة بألسنة مختلفة وفيها المعتبر سنداً.

ولا إشكال أيضاً من أنّه لا يعتبر في الصوم إيقاعه لأجل الاعتكاف، بل يكفي أيّ صوم مشروع ولو من غير جهة الاعتكاف، كما يدلّ عليه جواز إيقاعه في شهر رمضان كما فعله رسول الله صلّى الله عليه وآله.

والنصوص الدالّة على اعتباره في الاعتكاف لا يستفاد منها إلّا لزوم أن يكون المعتكف صائماً، ومقتضى إطلاقها كفاية كلّ صوم مشروع.

(٢) لعدم صحّة الصوم من المسافر، وحيث إنّه شرطٌ في صحّة الاعتكاف فما يكون شرطاً في صحّة الصوم يكون شرطاً في صحّة الاعتكاف، خلافاً

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٣١٤ / جواهر الكلام ١٧ : ١٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٥، ب ٢ من أبواب الاعتكاف.

لما هو المحكي[1] عن الصدوق والشيخ وابن إدريس من جوازه في السفر.

واستدلّ لهم بأنّ الاعتكاف عبادة لا يشترط فيها الحضر، وحيث إنّه مشروط بالصوم فإطلاق دليل مشروعيّته وعدم تقييدها بالحضر يثبت جواز الإتيان بالصوم الواجب فيه في السفر.

وفيه: أنّ ما ذكر ليس أولى من العكس بأن يقال: إنّ الصوم معتبر في الاعتكاف، ومقتضى إطلاق ما دلّ على عدم صحّته في السفر سواء كان في حال الاعتكاف أو في غيره عدم جواز الاعتكاف في السفر، ومقتضى ذلك تعارض الإطلاقين وتساقطهما لعدم المرجّح، فلا يبقى دليل على مشروعيّة الاعتكاف في السفر.

هذا إذا سلّمنا وجود إطلاق في أدلّة مشروعيّة الاعتكاف لحالة السفر، وإلّا فعدم المشروعيّة يكون واضحاً.

والوجه في منع الإطلاق هو أنّ تقييد أدلّة مشروعيّة الاعتكاف بالصوم ـ المقيَّد بالحضر ـ يعتبر قرينة على عدم الإطلاق، ولا أقلّ من احتمال كونه قرينة، فإنّ تقييد الصوم بالحضر وإن لم يكن قرينة على تقييد الاعتكاف به مباشرةً إلّا أنّه قرينة على ذلك بالواسطة باعتباره قيداً في الاعتكاف، ولذا لا إشكال عندهم في عدم صحّة الصلاة مع الوضوء بالماء المضاف، وما ذلك إلّا لمنع إطلاق أدلّة مشروعيّة الصلاة لما إذا كانت مع الوضوء بالمضاف؛ لوجود ما يدلّ على عدم مشروعيّة الوضوء به المقيِّد لما دلّ على اعتبار الطهارة في الصلاة.

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٥٨٥.

ولا من الحائض والنفساء، ولا في العيدين(١)

ويشهد لذلك عدم التزام أحد بصحّة الاعتكاف يوم العيد مع أنّه يجري فيه ما ذكروه في الصوم في السفر.

وأمّا ما ذكره السيد الخوئي قدس سره[1] من أنّ مقتضى الجمع بين دليل «لا اعتكاف إلّا بصوم» ودليل «لا يجوز الصوم في السفر» هو عدم جواز الاعتكاف في السفر.

ففيه: أنّ ما ذكره وإن كان تامّاً إذا قصرنا النظر على هذين الدليلين إلّا أنّ المدّعى في الاستدلال ملاحظة ما دلّ على مشروعيّة الاعتكاف وأنّ مقتضى إطلاقه مشروعيّته حتّى في السفر، وليس مقتضى الجمع بينه وبين دليل «لا يجوز الصوم في السفر» هو ما ذكر، بل يمكن أن يكون هو جواز صوم الاعتكاف في السفر.

نعم، إذا قلنا بجواز وصحّة الصوم المندوب في السفر جاز الاعتكاف في السفر بلا إشكال، كما صرّح به بعض الأعلام[2].

(١) لعلّ ذكرهما في عداد المسافر والعيدين مع قطع النظر عن حرمة اللبث في المسجد عليهما، وإلّا فلا وجه لذلك؛ لأنّ عدم الصحّة حينئذٍ لا يكون من آثار اشتراط صحّة الاعتكاف بالصوم وعدم صحّته منهما، ولذا لو فرض صحّة الصوم منهما فمع ذلك لا يصحّ الاعتكاف منهما لحرمة اللبث عليهما وهو متقوّم بذلك.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٥٢.

(٢) العروة الوثقى ٣ : ٦٦٩، التعليقة رقم ٥.

بل لو دخل فيه قبل العيد بيومين لم يصحّ(١) وإن كان غافلاً حين الدخول(٢). نعم، لو نوى اعتكاف زمان يكون اليوم الرابع أو الخامس منه العيد فإن كان على وجه التقييد بالتتابع لم يصحّ، وإن كان على وجه الإطلاق لا يبعد صحّته فيكون العيد فاصلاً بين أيّام الاعتكاف(٣).

---

(١) لحرمة صوم يوم العيد، ولا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيّام، كما سيأتي.

(٢) لأنّ عدم صحّة صوم العيد ثابت حتّى في حال الغفلة.

(٣) إذا نوى الاعتكاف في زمان يكون اليوم الرابع منه عيداً سواء كان الزمان أربعة أيّام أو خمسة، أو نوى الاعتكاف في زمان يكون اليوم الخامس منه عيداً فلا ينبغي الإشكال في عدم صحّة الاعتكاف إذا كان على وجه التقييد بالتتابع، أي: بشرط انضمام اليوم الرابع أو الخامس؛ لأنّه يوم لا يصحّ فيه الاعتكاف، فلا يصحّ في المقيَّد به لا محالة.

وأمّا إذا كان على وجه الإطلاق فلا إشكال في عدم صحّة الاعتكاف في يوم العيد، وإنّما الإشكال في صحّة الاعتكاف في الأيّام الثلاثة الأولى التي يكون رابعها العيد، وفي صحّة الاعتكاف فيها مع اليوم الرابع إذا كان العيد خامسها، وفي صحّة الاعتكاف في اليوم الذي يكون بعد العيد.

أمّا الأيّام الثلاثة التي يكون رابعها العيد فالظاهر صحّة اعتكافها، ولا وجه للحكم بالبطلان بعد أن نوى الاعتكاف فيها، والمفروض عدم التقييد بالتتابع.

وأمّا اليوم الرابع إذا كان اليوم الخامس عيداً فصحّة الاعتكاف فيه مبنيّة على جواز الاعتكاف في الأزيد من الثلاثة وإن كان يوماً، فإنّه بناءً على ذلك يكون حاله حال الأيّام الثلاثة التي عرفت صحّة الاعتكاف فيها.

وأمّا اليوم الذي بعد العيد ـ سواء كان الخامس إذا نوى الاعتكاف خمسة أيّام وكان العيد الرابع أو كان السادس إذا نوى الاعتكاف ستّة أيّام وكان العيد الخامس ـ فهو مورد الخلاف.

فالسيد الماتن حكم بصحّة الاعتكاف فيه، ويكون ملحقاً بما قبل العيد، ويكون العيد فاصلاً بين أيّام الاعتكاف.

واستشكل في الصحّة أغلب شرّاح العروة والمعلّقين عليها من جهة اعتبار التوالي في الاعتكاف، وبعد الفصل بالعيد لا يكون المجموع اعتكافاً واحداً.

أقول: ينبغي التفريق بين صحّة الاعتكاف في هذا اليوم وبين إلحاقه بما قبل العيد، فيلتزم بصحّته ويمنع من إلحاقه.

أمّا المنع من الإلحاق فلما ذكروه من اعتبار التوالي في الاعتكاف.

وأمّا الصحّة فلأنّ المفروض أنّه نوى الاعتكاف في هذا الزمان الذي يشتمل على هذا اليوم لا على وجه التقييد، ممّا يعني أنّه نوى الاعتكاف فيه فلا موجب لعدم صحّته.

نعم، لا يمكن إلحاقه بالأيّام السابقة على العيد لوجود الفاصل فيكون اعتكافاً مستأنفاً، فإن كان يوماً واحد لا يجب إتمامه بيومين آخرين؛ لأنّه اعتكاف جديد، وسيأتي أنّ الإتمام إنّما يجب بعد مضي يومين منه، نعم يجوز إتمامه بيومين لما عرفت من صحّة الاعتكاف في ذلك اليوم.

الخامس: أن لا يكون أقل مـن ثلاثة أيّام، فلو نواه كذلك بطل(١)

وإن كان يومين كما إذا نوى الاعتكاف ستة أيّام لا على وجه التقييد وصادف العيد في اليوم الرابع منها، فإنّه وإن كان لا يجب عليه الاعتكاف في اليومين الخامس والسادس إلّا أنّه إذا اعتكف فيهما وجب عليه إتمامهما بيوم ثالث؛ لكونه اعتكافاً جديداً.

ولو فرض أنّ العيد كان في اليوم السادس منها فلا إشكال في بطلان الاعتكاف فيه، وإنّما الإشكال في بطلان اليومين الرابع والخامس قبل العيد ينشأ من إلحاقهما بالثلاثة الأولى كاليوم الرابع إذا كان العيد اليوم الخامس على ما تقدّم ومن أنّ كلّ ثلاثة أيّام اعتكاف مستقل، ويحكم بصحّة الاعتكاف في اليومين الأوّل والثاني ووجوبه في الثالث إذا لم يصادف العيد، وإلّا ـ كما في المقام ـ يحكم ببطلان الاعتكاف فيهما كما هو الحال في كلّ اعتكاف؛ لما تقدّم من أنّه لا اعتكاف إلّا بصوم وهو محرّم في العيد.

اشتراط أن لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيّام

(١) بلا خلاف أجده بيننا بل الإجماع بقسميه عليه كما في الجواهر[1]، ويدلّ عليه صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيّام»[2].

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٦٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

وأمّـا الأزيد فلا بأس به وإن كان الزائد يومـاً أو بعضه أو ليلة أو بعضها(١)

وموثقة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيّام»(١).

ورواية داود بن سرحان قال: «بدأني أبو عبد الله عليه السلام من غير أن أسأله فقال: الاعتكاف ثلاثة أيّام يعني السنّة إن شاء الله»(٢).

وصحيحة أبي عبيدة بطريق الكليني، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتّى يتمّ ثلاثة أيّام أُخر»(٣).

(١) استدلّ له بأمور:

الأمر الأوّل: إطلاق ما دلّ على مشروعيّة الاعتكاف من الكتاب والسنّة؛ إذ لم يرد عليه التقييد من ناحية الكثرة وإنّما ورد التقييد من ناحية القلّة، كما تقدّم.

وفيه: أنّ الكتاب ليس فيه آية تتعرّض للاعتكاف يمكن التمسك بإطلاقها في المقام، فبعض الآيات التي ذكر فيها الاعتكاف لا يراد به الاعتكاف الشرعي بل اللغوي، مثل قوله تعالى: ﴿ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ ﴾(٤).

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٤) سورة الحج : ٢٥.

ومثـل قولـه تعالـى: ﴿ وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾[1].

وبعضهـا حتّى أذا أريد به الشـرعي إلّا أنّه لا إطلاق فيهـا من ناحية حدوده كثـرةً وقلّةً؛ لكونهـا واردة لبيان حكم مـن أحكامه بعد الفراغ عـن انعقاده، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾[2].

وأمّـا السـنّة فأغلبهـا ورد لبيان أحكام خاصّـة مع فرض الفراغ عـن انعقاده، كمـا ورد لبيـان مـكان الاعتـكاف وشـروطه وأحكامـه لا لبيـان مشـروعيّته حتّى يتمسـك بإطلاقهـا من ناحيـة المقدار.

نعـم، قد يدّعى ذلـك في صحيحـة داود بن سـرحان قال: «كنـت بالمدينة في شـهر رمضـان، فقلت لأبي عبـد الله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكـف فماذا أقول؟ ومـاذا أفرض على نفسـي؟ فقـال: لا تخرج من المسـجد إلّا لحاجـة لا بدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسـك»[3] باعتبار أنّ السـؤال فيها عن حقيقة الاعتكاف.

وفيـه: أنّ السـؤال وإن كان عـن ماهيّـة الاعتـكاف ومعنـاه إلّا أنّ مـدّة الاعتـكاف قلّـةً وكثـرةً لا يدخل فـي حقيقته، ولذا لـم يذكر التحديـد من ناحية القلّـة والكثرة.

الأمـر الثانـي: صحيحـة أبي عبيـدة المتقدّمـة بتقريـب أنّ مفهـوم قوله عليه السلام: «فـإن أقـام يوميـن بعـد الثلاثة فـلا يخرج مـن المسـجد حتّى يتـمّ ثلاثـة أيّام

(١) سورة البقرة: ١٢٥.

(٢) سورة البقرة: ١٨٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

أُخـر» جـواز الخـروج قبـل اسـتكمال اليوميـن بعـد الثلاثـة، فيـدلّ بالدلالـة الالتزاميّـة علـى مشـروعيّة اعتـكاف هـذا المقـدار مـن البدايـة وجـوازه؛ لأنّ جـواز الخـروج في ذلـك الوقـت يعني جـواز إنهاء الاعتـكاف فيه، وهو يسـتلزم مشـروعيّة الاعتـكاف فـي الأيّـام الثلاثـة والمقـدار الزائـد عليهـا.

وفيـه: منـع الدلالـة الالتزاميّـة؛ لأنّ جـواز الخـروج قبـل اليوميـن لا يعنـي إلّا جواز رفـع اليد عن الاعتكاف وفسـخه، وهو لا يسـتلزم ـ بأيّ وجه ـ مشـروعيّة الاعتـكاف فـي ذلـك الوقت بحيـث تجـوز نيّته مـن البدايـة. فهذا نظير فسـخ الاعتـكاف ورفـع اليد عنه فـي اليوم الأوّل منـه حيث دلّـت صحيحـة محمد بن مسـلم: «إذا اعتكـف يوماً ولم يكن اشـترط فلـه أن يخرج ويفسـخ الاعتكاف، وإن أقـام يوميـن ولم يكن اشـترط فليـس له أن يفسـخ اعتكافـه حتّى تمضي ثلاثـة أيّـام»[1] وغيرهـا على جـوازه، ومن الواضح أنّ ذلك لا يسـتلزم مشـروعيّة نيّة الاعتـكاف فيه.

ويشـهد لذلـك: أنّ قولـه عليه السلام فـي المعتبـرة: «فـإن أقـام يومين بعـد الثلاثة» متفرّع ـ ظاهراً ـ علـى قولـه: «إن شـاء زاد ثلاثـة أيّـام أُخـر» الـذي هـو أحـد فـردي التخيير، والمعنـى: أنّه إذا زاد ثلاثـة أيّام أُخر ونوى الاعتـكاف فيها فإن أقـام يوميـن منهـا لا يجـوز لـه الخـروج، ومفهومه: أنّـه إذا أقـام أقل مـن يومين بعـد الثلاثـة جـاز لـه الخـروج، ولا دلالـة لذلك علـى جواز نيّـة الاعتـكاف في ذلـك المقدار بعـد الثلاثة مـن البدايـة؛ لأنّ المفـروض أنّه نـوى الاعتكاف في ثلاثـة أيّـام أخرى بعـد الثلاثـة الأولى.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٣، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

بـل يمكن أن يقـال: إنّ ظاهر المعتبرة عـدم جواز زيادة يـوم أو يومين على الثلاثـة الأولـى؛ لظهورها فـي أنّ المعتكـف في اليـوم الرابع مخيّر بيـن أمرين لا ثالـث لهمـا، وهما زيـادة ثلاثة أيّـام ورفع اليد عـن الاعتكاف، فلـو كانت زيادة يـوم واحد أو يومين مشـروعة لما انحصـر الأمر بالأمريـن المذكورين.

الأمـر الثالـث: أنّ الروايـات وردت بتحديـد الطـرف الأقل وأنّـه لا يكون أقل مـن ثلاثـة أيّـام، ولم تـرد أيّ رواية بتحديـد الطرف الأكثـر ممّا يـدلّ على عدم وجـود حـدّ مـن ناحيـة الكثـرة، وإلّا كان المناسـب التعـرّض لـه كمـا تعرّضـت لحدّه مـن ناحيـة القلّة.

وفيـه: احتمـال أن تكـون هذه الروايـات ناظرة إلى مـا ذهب إليـه العامّة من كفايـة اليـوم الواحـد في الاعتـكاف بل نقـل عنهم كفاية مـا هو أقل مـن ذلك، فالتحديـد من ناحيـة القلّة في هذه الروايـات ناظر إلى ذلك، وليـس فيه دلالة على عـدم التحديد من ناحيـة الكثرة.

اللهـم إلّا أن يقـال: إنّ العامّـة يرون عـدم التحديد مـن ناحية الكثـرة أيضاً، فلـو كان هنـاك تحديد مـن ناحية الكثـرة لذكرتـه الروايات كما ذكـرت التحديد من ناحيـة القلّة.

ومـن هنـا قـد يقـال: إنّ عـدم ذكـر التحديد مـن ناحيـة الكثـرة دليـل على عدمـه، ويتـمّ هـذا الدليل.

نعـم، يبقـى أنّ عـدم التحديـد مـن ناحيـة الكثـرة يكفي فيـه جـواز الزيادة ثلاثـة أيّـام أخر، ولا يقتضي جواز الزيـادة مطلقاً حتّى بيوم واحـد أو يومين كما هـو المقصـود، ومـن الواضـح أنّ هذا المقـدار يكـون مبـرّراً لعـدم التحديد من

ناحيـة الكثـرة بأن يقـول: «لا يكون الاعتكاف أكثـر من ثلاثة أيّـام» كما قال لا يكون أقـل منها.

الأمـر الرابـع: مـا ورد مـن أنّ النبـيﷺ كان يعتكـف عشـرة أيّـام مـن شـهر رمضـان[١] لظهـوره فـي جـواز زيـادة يـوم واحـد على التسـعة، وكـذا مـا ورد من اسـتحباب اعتكاف شـهرين في المسـجد الحرام[٢]، فإنّ الشـهرين قد ينقصان فيكـون مجموعهمـا (٥٨) وهي عبارة عـن (١٩) ثلاثة مع زيادة يـوم واحد، وقد ينقـص أحدهمـا فقط فيكـون مجموعهما (٥٩) وهـي عبارة عـن (١٩) ثلاثة مع زيـادة يومين.

وفيه: أنّ الكلام يقع:

تـارةً: فـي جـواز زيـادة يـوم واحـد أو يوميـن علـى الثلاثـة بعـد فـرض نيّـة اعتـكاف ثلاثـة أيّـام.

وأخرى: في جواز ومشروعيّة نيّة اعتكاف أزيد من ثلاثة أيّام من البداية.

وهـذه الروايـات إنّما تـدلّ على الثانـي، أي: جواز نيّـة اعتكاف عشـرة أيّام وشـهرين متتابعيـن، ولا تـدلّ علـى الأوّل؛ إذ ليـس المفـروض فيها الزيـادة في الاعتـكاف بـل فـرض فيها نيّـة اعتكاف مـا زاد علـى الثلاثة.

والظاهـر أنّ الأوّل هـو محـل الـكلام والخـلاف كما يظهـر من قـول الماتن: «الخامـس: أن لا يكـون أقل من ثلاثـة أيّام، فلو نـواه كذلك بطـل، وأمّا الأزيد فـلا بـأس بـه»، وعرفـت أنّ هـذه الروايـات لا تـدلّ على الجـواز فيـه، وهذا هو ظاهر صحيحـة أبي عبيدة المتقدّمـة؛ لظهورها في أنّ من نـوى اعتكاف ثلاثة

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٣، ب ١ من أبواب الاعتكاف.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٥، ب ١٢ من أبواب الاعتكاف.

أيّـام فهـو مخيّر بيـن إنهـاء الاعتـكاف وبين زيـادة ثلاثة أيّـام أخـر لا أقل من ذلـك، وليـس فيهـا دلالة على المنع مـن نيّة اعتـكاف مـا زاد علـى الثلاثة ولو بيـوم واحد بـأن ينوي اعتـكاف أربعة أيّـام مثلاً.

بـل الدليل الثالـث ـ إذا تمّ ـ فيه دلالة على جواز نيّة اعتـكاف ما زاد على الثلاثـة لا جـواز الزيادة عليها بعد نيّـة اعتكاف الثلاثـة؛ لأنّ الظاهر أنّ روايات «لا يكـون الاعتـكاف أقـل مـن ثلاثة أيّـام» ناظرة إلـى النيّـة، ومفادهـا: أنّ من يريـد الاعتـكاف لا يجـوز لـه أن ينـوي اعتـكاف أقـل مـن ثلاثـة أيّـام، فتـدلّ بسـكوتها عـن التحديد مـن ناحية الكثـرة على جواز نيّـة اعتـكاف الزائد على الثلاثـة لا على جـواز الزيـادة على الثلاثـة بعد نيّـة اعتكافها.

والحاصـل: أنّ الـكلام إن كان فـي الزيـادة على الثلاثـة بيـوم أو يومين بعد نيّـة اعتـكاف الثلاثـة فلا دليـل على جوازهـا بل عرفـت أنّ معتبرة أبـي عبيدة ظاهـرة في عـدم جوازها.

وإن كان الـكلام فـي نيّـة اعتـكاف ما زاد علـى الثلاثة فلا دليـل على عدم جوازهـا بـل يمكـن جعـل روايـات صـوم النبـيﷺ واسـتحباب صوم شـهرين دليـلاً علـى جوازهـا، وحيـث إنّ ظاهـر المتـن النظـر إلـى ذلـك فمـا ذكـره من الجـواز هـو الصحيح.

نعـم، قـد لا يجـب عليـه اعتـكاف مـا زاد علـى الثلاثـة إذا نـوى اعتـكاف الزائـد، بـل لا يجـب عليـه اعتـكاف اليوميـن الأوّل والثانـي إذا نـوى اعتـكاف ثلاثـة أيّام.

نعـم، يجـب عليه اعتـكاف اليـوم الثالـث فـي الأخيـر إذا اعتكـف اليومين الأوّليـن، وكـذا اليـوم السـادس إذا اعتكف خمسـة أيّـام، وأمّا مـا زاد على ذلك ففيـه كلام يأتـي قريباً.

ولا حدّ لأكثره(١)

---

(١) المراد ظاهراً على ضوء ما تقدّم جواز نيّة اعتكاف ما زاد على الثلاثة بلا تحديد في مقابل عدم جواز نيّة اعتكاف الأقل منها.

واستدلّ له بالإطلاقات وبالتحديد من طرف القلّة، ويمكن الاستدلال له بروايات صوم النبيﷺ وما دلّ على استحباب الاعتكاف في شهرين وفي عشر من رمضان.

نعم، الظاهر أنّ ذلك لا يشمل اعتكاف بعض يوم أو ليلة أو بعضها زائداً على الثلاثة؛ لأنّ الاعتكاف مشروط بالصوم على ما تقدّم، وهو لا يشرع إلّا في اليوم التام، فلا يشرع الاعتكاف إلّا فيه.

وفيه: عدم الملازمة بين عدم مشروعيّة الصوم إلّا في اليوم التام وبين عدم مشروعيّة الاعتكاف كذلك، فإنّ شرطيّة الصيام في الاعتكاف تعني أن يكون صائماً حين الاعتكاف بأن لا يزيد زمان الاعتكاف على زمان الصوم، وأمّا العكس فلا مانع منه؛ لأنّ الشرطيّة تتحقّق به فيمكنه أن ينوي الاعتكاف في ثلاثة أيّام وجزء من اليوم الرابع وينوي الصيام في الأيّام الأربعة بتمامها، بل يمكنه أن ينوي اعتكاف ثلاثة أيّام والليلة التي بعدها وينوي الصيام في الثلاثة أيّام فقط.

فالعمدة في عدم الشمول عدم الدليل على مشروعيّة ذلك؛ لأنّ عمدة الدليل روايات صوم النبيﷺ وهي لا تشمل بعض اليوم أو بعض الليلة أو الليلة.

نعم، لو اعتكف خمسة أيّام وجب السادس(١) بل ذكر بعضهم أنّه كلّما زاد يومين وجب الثالث فلو اعتكف ثمانية أيّام وجب اليوم التاسع وهكذا، وفيه تأمّل(٢)

---

(١) كما هو صريح صحيحة الحذّاء المتقدّمة.

كما أنّه يجب اعتكاف اليوم الثالث إذا اعتكف يومين بدلالة صحيحة محمد بن مسلم[١].

(٢) صرّح بذلك الشهيد في الدروس والشهيد الثاني في المسالك[٢]، ونقل عن الأخير وعن صاحب المدارك[٣] عدم القول بالفصل بين السادس وكلّ ثالث.

لكن ما في المتن من التأمّل في ذلك في محلّه؛ لعدم الدليل عليه بعد اختصاص الدليل بالثلاثة الأولى والثانية.

والحاصل: أنّ الكلام في الاعتكاف المندوب وانقلابه إلى الوجوب يحتاج إلى دليل مفقود في المقام.

نعم، قد يقال: إنّ معتبرة أبي عبيدة تدلّ بإطلاقها على وجوب اعتكاف ثالث كلّ ثلاثة، ولا موجب لاختصاصها بالثلاثة الثانية، ودعوى الانصراف لا تمنع من التمسك بالإطلاق لأنّه بدويّ، وعليه فإذا اعتكف ثمانية أيّام وجب في التاسع وهكذا، فتأمّل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٣، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) الدروس ١ : ٣٠١ / مسالك الأفهام ٢ : ٩٥.

(٣) مسالك الأفهام ٢ : ٩٦ / مدارك الأحكام ٦ : ٣١٩.

واليوم من طلوع الفجر(١) إلى غروب الحمرة المشرقيّة(٢)، فلا يشترط إدخال الليلة الأولى(٣)

---

(١) لكونه الظاهر منه لغةً وعرفاً، وقد التزم بذلك في المقام السيد الخوئي قدس سره[١] الذي يرى أنّ مبدأ اليوم هو طلوع الشمس لا الفجر مستدلّاً على ذلك بأنّ الظاهر من أدلّة شرطيّة الصيام في الاعتكاف أنّ يوم الاعتكاف هو يوم الصوم.

لكنّك عرفت أنّ شرطيّة الصيام في الاعتكاف لا تعني إلّا أنّ المعتكف لا بدّ أن يكون صائماً، وهذا يتحقّق إذا تأخّر زمان الاعتكاف عن زمان الصيام بأن ينوي الاعتكاف من طلوع الشمس والصوم من طلوع الفجر، وليس في ذلك منافاة للشرطيّة.

(٢) باستتار القرص الذي ينتهي به زمان الصوم على الخلاف المعروف.

(٣) بناءً على أنّ المراد من اليوم النهار الذي يبدأ من طلوع الفجر وينتهي بغروب الشمس كما هو المعروف لغةً وعرفاً، ولذا يجعل في قبال الليل فيقال: «يوم وليلة» قال تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾[٢].

وحكي[٣] الخلاف عن العلاّمة وثاني الشهيدين فذهبا إلى دخول الليلة الأولى في الاعتكاف بناءً على أنّ المراد من اليوم مجموع الليل والنهار،

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٥٨.

(٢) سورة الحاقّة : ٧.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٤٥.

ولا الرابعة وإن جاز ذلك كما عرفت(١)، ويدخل فيه الليلتان المتوسّطتان (٢)

واستدلّ له باستعمال اليوم في ذلك وبدخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف.

ولكن الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ودخول الليلتين المتوسطتين ليس لكون المراد من اليوم الأعم بل لقيام الدليل عليه، كما سيأتي.

(١) إذ لا وجه لتوهّم دخولها في الاعتكاف حتّى إذا أريد باليوم مجموع الليل والنهار؛ لأنّ المقصود الليل المتقدّم على النهار؛ لأنّ الليلة تتبع اليوم اللاحق لا السابق كما دلّت عليه رواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ المغيريّة يزعمون أنّ هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة؟ فقال: كذبوا، هذا اليوم لليلة الماضية، إنّ أهل بطن نخلة[١] حيث رأوا الهلال قالوا: قد دخل الشهر الحرام»[٢].

(٢) كما هو المعروف والمشهور، ولم يعرف الخلاف إلّا من الشيخ في الخلاف حيث قال في المسألة (١١٥) من كتاب الاعتكاف: «إذا قال: لِلّه عليَّ أن أعتكف ثلاثة أيّام لزمه ذلك، فإن قال: متتابعة لزم بينهما ليلتان، وإن لم يشترط المتابعة جاز له أن يعتكف نهاراً ثلاثة أيّام لا لياليهن»[٣]،

---

(١) نخلة: قرية قريبة من المدينة المنوّرة. (معجم البلدان ١ : ٤٤٩).

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٠، ب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٧.

(٣) الخلاف ٢ : ٢٣٩، المسألة ١١٥.

وفي كفاية الثلاثة التلفيقيّة إشكال(١).

واستدلّ له بأنّ اليوم عبارة عمّا بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، والليل لم يجر له ذكر فوجب أن لا يلزمه.

ويمكن الاستدلال للقول المشهور بما يظهر من بعض النصوص، مثل ما دلّ على حرمة الجماع ليلاً للمعتكف؛ لظهوره في دخول الليل في الاعتكاف بل في المفروغيّة عن ذلك.

ومثل صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة، فإنّ قوله عليه السلام فيها: «فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتّى يتمّ ثلاثة أيّام أُخر» ظاهر في لزوم المكث في المسجد ليلاً ولزوم الاستمرار حتّى يتمّ اليوم الثالث.

هذا مضافاً إلى أنّه مورد اتّفاق الجميع حتّى الشيخ حيث نقل عنه موافقة المشهور في الخلاف[١] وغيره.

(١) بأن يبدأ في ظهر يوم وينتهي في ظهر اليوم الرابع مثلاً، والصحيح عدم كفايته؛ لأنّ اليوم في أدلّة الاعتكاف لا يراد به تحديد الوقت الذي يعتكف فيه كاثني عشر ساعة، وإنّما المراد به الوقت الخاص من طلوع الفجر إلى غروب الشمس المعبّر عنه بالنهار.

ومن الواضح أنّ اليوم الملفّق من نصفين من نهارين لا يصدق عليه أنّه يوم ونهار واحد.

نعم، ثبت في بعض الموارد كفاية التلفيق بدليل خاص كما في مدّة الخيار والعدّة وأقلّ الحيض، ولا دليل في المقام.

---

(١) الخلاف ٢ : ٢٣٢، المسألة ١٠١.

السادس: أن يكون في المسجد الجامع، فلا يكفي في غير المسجد ولا في مسجد القبيلة والسوق(١)

اشتراط كون الاعتكاف في المسجد الجامع

(١) لا إشكال ولا خلاف في اعتبار أن يكون الاعتكاف في المسجد بل هو من المسلّمات نصّاً وفتوى، بل عرفت أنّ حقيقة الاعتكاف هو اللبث في المسجد فهو مقوّم له، وإنّما الكلام في تعيينه والخصوصيّة المعتبرة في المسجد من جهة اختلاف الأخبار واختلاف الأنظار في كيفيّة الجمع بينها.

أمّا الأقوال فيمكن جمعها في قولين رئيسيّين:

القول الأوّل: الاختصاص بما جمع فيه النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمّة عليهم السلام.

ويتفرّع من هذا القول عدّة أقوال للاختلاف في المصاديق، فذهب السيد في الانتصار[١] والشيخ في النهاية والمبسوط[٢] والصدوق في الفقيه[٣] وأبو الصلاح في الكافي في الفقه[٤] وابن إدريس في السرائر[٥] والعلّامة في المختلف[٦] إلى أنّه لا يصحّ إلاّ في المساجد الأربعة: مسجد مكة والمدينة والكوفة والبصرة، وعن والد الصدوق[٧] إبدال مسجد البصرة بمسجد المدائن،

(١) الانتصار : ١٩٩، المسألة ٩٤.

(٢) النهاية : ١٧١ / المبسوط ١ : ٢٨٩.

(٣) نسبه إليه العلاّمة في المختلف ٣ : ٥٧٦.

(٤) الكافي في الفقه : ١٨٦.

(٥) السرائر ١ : ٤٢١.

(٦) مختلف الشيعة ٣ : ٥٧٨.

(٧) حكي عنه في السرائر ١ : ٤٢١.

وعـن الصـدوق في المقنـع[١] الجمع بينهما فجعلها خمسـة.

كمـا أنّهـم اختلفوا فـي أنّ المعتبر في ذلك هـل هو صلاة الجمعـة أو مطلق الجماعة، فعن السـيد في الانتصار[٢] والشـيخ في المبسوط[٣] التصريح بالأوّل، وعـن الصدوقيـن[٤] الاكتفـاء بمطلـق الجماعـة، وتظهـر الفائـدة ـ كمـا قالـوا ـ في مسـجد المدائـن حيـث روي أنّ الحسـن عليه السلام صلّى فيه جماعـة لا جمعة.

القـول الثانـي: عـدم الاختصـاص بذلـك. ذهب إليـه المفيـد فـي المقنعة[٥] والمحقّـق فـي المعتبـر والشـرائع[٦] والشـهيدان فـي اللمعـة والروضـة[٧]، وهـو محتمـل العمانـي ابـن أبـي عقيـل[٨]، ونسـبه فـي المعتبـر[٩] إلـى الأعيـان مـن فضـلاء الأصحـاب.

نعـم، اختلفـت عبائـر هؤلاء فـي أنّه المسـجد الأعظم كمـا عن المفيـد[١٠] أو المسـجد الجامع[١١] أو مسجد الجماعة؟

وأمّا الروايات فمعظمها تدلّ على القول الثاني مثل:

---

(١) المقنع : ٢٠٩.

(٢) الانتصار : ١٩٩.

(٣) المبسوط ١ : ٢٨٩.

(٤) المقنع : ٢٠٩.

(٥) المقنعة : ٣٦٣.

(٦) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٢ / شرائع الإسلام ١ : ١٩٣.

(٧) الروضة البهيّة ٢ : ١٥٠.

(٨) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٤٤.

(٩) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٢.

(١٠) المقنعة : ٣٦٣، الروضة البهيّة ٢ : ١٥٠.

(١١) شرائع الإسلام ١ : ١٩٣.

١ـ صحيحـة الحلبي، عن أبـي عبد الله عليه السلام قال: «لا اعتـكاف إلّا بصوم في مسجد الجامع»[١].

٢ـ صحيحتـه الأخـرى، عـن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سُـئل عـن الاعتكاف، قـال: لا يصلـح الاعتـكاف إلّا فـي المسـجد الحـرام أو مسـجد الرسـول صلى الله عليه وآله أو مسـجد الكوفـة أو مسـجد جماعـة، وتصوم مـا دمت معتكفـاً»[٢].

٣ـ صحيحـة داود بن سـرحان، عـن أبي عبـد الله عليه السلام قـال: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقـول: لا أرى الاعتـكاف إلّا في المسـجد الحرام، ومسـجد الرسـول صلى الله عليه وآله أو مسـجد جامـع، ولا ينبغـي للمعتكـف أن يخـرج مـن المسـجد إلّا لحاجـة لا بدّ منها، ثـمّ لا يجلـس حتّى يرجـع، والمرأة مثـل ذلك»[٣].

٤ـ مرسـلة المقنع قـال: «روي: لا اعتكاف إلّا في مسـجد تصلّى فيه الجمعة بإمامٍ وخطبة»[٤].

٥ـ صحيحـة عبـد الله بـن سـنان، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام ـ فـي حديـث ـ قـال: «لا يصلـح العكـوف فـي غيرهـا يعني غيـر مكـة إلّا أن يكون في مسـجد رسـول الله صلى الله عليه وآله أو في مسـجد مـن مسـاجد الجماعـة»[٥].

٦ـ روايـة علـي بـن عمـران (غـراب)، عـن أبي عبـد الله عليه السلام ، عـن أبيه عليه السلام قـال: «المعتكـف يعتكف في المسـجد الجامـع»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٨، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٠، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤١، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٨، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٩، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٩، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

٧ـ رواية الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سُئل عن الاعتكاف في رمضان في العشر الأواخر، قال: إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول لا أرى الاعتكاف إلّا في المسجد الحرام أو في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله أو في مسجد جامع (جماعة)»[١].

٨ـ صحيحة يحيى بن العلاء الرازي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون اعتكاف إلّا في مسجد جماعة»[٢].

٩ـ رواية الحسين بن سعيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «جواز الاعتكاف في كلّ مسجد صلّى فيه إمام عدلٍ صلاة الجمعة جماعةً، وفي المسجد الذي تصلّى فيه الجمعة بإمام وخطبة»[٣].

وهناك روايات يدّعى دلالتها على القول الأوّل، وهي:

١ـ صحيحة عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: لا اعتكاف إلّا في مسجد جماعة قد صلّى فيه إمام عدلٍ صلاة جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة»[٤].

٢ـ مرسلة المفيد قال: «روي أنّه لا يكون الاعتكاف إلّا في مسجد جمع فيه نبيٌّ أو وصيّ نبيٍّ، قال: وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله، ومسجد المدينة جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٩، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٩، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٣، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٠، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ٨.

ومسـجد الكوفة ومسـجد البصرة جمع فيهمـا أميـر المؤمنين عليه السلام »[١].

كمـا أنّـه اسـتدلّ لـه بأنّـه عبـادة شـرعيّة يقـف العمـل فيهـا علـى موضـع الوفـاق[٢]، وبالإجمـاع كما عـن الخـلاف[٣] والتبيـان[٤] والغنيـة[٥] وظاهر مجمع البيـان[٦] وصريـح السـيد فـي الانتصـار[٧].

ويلاحـظ علـى دعوى الإجمـاع منع تحقّقـه، كيف وقـد ذهب إليـه الأعيان مـن فضلاء الأصحـاب كما ذكـره المحقّق في المعتبـر[٨] وكذا الشـهيد في غاية المـراد[٩]؟ فإنّـه ذكر أنّ المرتضى والشـيخ ادّعيـا الإجماع، وأعظم بـه من دليل لولا صريـح الخلاف.

ويلاحـظ علـى مـا قبلـه بـأنّ الاقتصار علـى موضـع الوفاق إنّمـا يتـمّ إذا لم يثبـت غيـره بدليل، وقـد عرفـت الأدلّة.

ويـرد علـى ما رواه المفيد بأنّه مرسـل ولم يعمـل به نفس المفيـد؛ لما تقدّم مـن أنّه ذهب إلى القـول الثاني.

ويـرد علـى صحيحة عمر بن يزيـد: أنّ «إمام عدل» يشـمل غير المعصوم،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٢، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١٢.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣١ / مدارك الأحكام ٦ : ٣٢٥.

(٣) الخلاف ٢ : ٢٢٧.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ٢ : ١٣٥.

(٥) غنية النزوع : ١٤٦.

(٦) تفسير مجمع البيان ٢ : ٢٣.

(٧) الانتصار : ٢٠٠، المسألة ٩٤.

(٨) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٢.

(٩) غاية المراد ١ : ٣٥١.

وحيث إنّ عمدة أدلّة هذا القول هو هذه الصحيحة فلا بدّ من تفصيل القول فيها، فنقول: إنّ كلمة «إمام عدلٍ» يحتمل فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنّها من باب التوصيف مثل شاهد عدلٍ، فيراد إمام موصوف بالعدالة، وهذا ما فهمه جماعة منهم صاحب المدارك[1].

الاحتمال الثاني: أنّها من باب الإضافة مثل «إمام الهدى» في مقابل «إمام الضلال» ويقابله «إمام الجور» فتختصّ بالمعصوم.

وقد يرجّح الأوّل لأمور:

منها: أنّه بناءً على الإضافة فالأنسب أن يقال: «إمام العدل» لا «إمام عدلٍ» حتّى تختص بالمعصوم، والموجود في الصحيحة الثاني.

ومنها: أنّ الموجود في الصحيحة قوله: «صلّى فيه إمام عدلٍ صلاة جماعة» كما في الكافي[2] أو: «صلّى فيه إمام عدلٍ جماعة» كما في الفقيه[3]، وهو إن لم يكن ظاهراً في إمام الجماعة فلا أقلّ من إجماله من هذه الناحية.

ومنها: أنّ ذيل الرواية: «ولا بأس أن يعتكف ... الخ» قرينة على عدم إرادة الإمام المعصوم، وإلّا لكان المتعيّن الاعتكاف في هذه المساجد لا أن يقال: «لا بأس»، كما لا يخفى.

ولعلّ الذيل لدفع توهّم أنّ إقامة المخالفين الجماعة في هذه المساجد يمنع من صحّة الاعتكاف فيها، فأريد بيان عدم المانع بعد تحقّق الشرط

---

(١) مدارك الأحكام ٦ : ٣٣٥.

(٢) الكافي ٤ : ١٧٦، ح ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٨٤، ح ٢٠٨٩.

وهـو إقامة إمام عـادل فيهـا الجماعة.

ثـمّ إنّ الموجود فـي الفقيـه: «لا تعتكف إلّا فـي ... الخ»[١]، وفي المسـتند[٢] أنّ ذلـك هو الموجود في أكثر نسـخ الكافي بدل: «لا اعتـكاف إلّا في ... الخ» الموجود فـي المطبوع منه[٣] وفـي التهذيب[٤].

وجملـة «لا تعتكـف» ليسـت صريحة فـي نفي الجـواز؛ لاحتمـال إرادة نفي الاسـتحباب بخـلاف «لا اعتكاف».

ومنـه يظهـر: أنّ الأقـرب مـا ذكره جماعـة من الشـمول لغيـر المعصـوم، فلا تصلـح الصحيحـة للاسـتدلال بها علـى القـول الأوّل.

وعليـه يتعيّـن الالتـزام بما تـدلّ عليه الروايـات المتقدّمـة الدالّة علـى القول الثانـي، وهـي كثيـرة العدد وصحيحة السـند.

ثـمّ لو فـرض تماميّـة أدلّـة القـول الأوّل وحصول التعـارض بينهـا وبين هذه الروايـات فقـد يقـال: بأنّه لا بدّ مـن التخصيـص؛ لأنّ تلك الأدلّة أخـص مطلقاً من هـذه الروايات.

ولكنّـك خبيـر بـأنّ لازم ذلـك حمـل مـا ورد فـي تلـك الروايـات مـن «المسـجد الجامع» أو «مسـجد الجماعة» علـى خصوص المسـاجد الأربعة، وهو ـ مضافاً إلى اسـتلزامه خـروج الأكثر والحمل على الفرد النادر المسـتهجن عرفـاً ـ لا يمكـن الالتـزام بـه؛ لوجـود قرينـة فـي بعـض تلـك الروايات علـى أنّ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٥٥٣.

(٣) الكافي ٤ : ١٧٦، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام ٤ : ٢٩٠، ح ٨٨٣.

المـراد بمسـجد الجامع أو الجماعـة فيهـا غيـر المسـاجد الأربعـة، وهـي: ذكـر هـذه المسـاجد فيهـا ثمّ ذكـر المسـجد الجامع أو الجماعـة، فيكون المـراد به غيرهـا، كما لا يخفـى[1].

وإذا لـم يمكـن الجمـع بينهمـا بالتخصيـص يحصـل التعـارض، فقـد يقال: بترجيـح أدلّـة القـول الأوّل بمخالفـة العامّة.

وأجيـب بـأنّ الترجيـح بذلـك إنّمـا يثبـت إذا كانـت مخالفـة لجميعهـم أو أكثرهـم، ولـم يثبـت ذلـك.

وقـد يقال: بترجيـح أدلّة القـول الثاني بموافقـة إطلاق الكتـاب العزيز وهي مـن المرجّحـات المنصوصة ومقدّمة على باقي المرجّحـات، فتأمّل.

ثـمّ لو وصلـت النوبة إلـى الأصـول فالمرجع هو أصالـة عدم اشـتراط ما زاد عمّا ثبت اشـتراطه.

ثـمّ إنّه لا بـدّ من ملاحظة روايـات القول الثانـي؛ لأنّ ألسـنتها مختلفة، ففي بعضهـا ورد عنـوان «مسـجد الجامـع» أو «مسـجد جامـع»، وفـي بعضهـا ورد عنـوان «مسـجد الجماعـة» أو «مسـجد جماعة».

وقـد **يقـال**: إنّ مسـجد جماعـة أعـم مـن مسـجد الجامـع؛ لصدقـه علـى مسـجد القبيلـة إذا صلّـى فيـه جماعـة، في حيـن أنّ المـراد بالمسـجد الجامع المسـجد الذي تقـام فيه الجماعـة الجامعة لسـائر أصناف أهل البلـد، أي: ما يجتمـع فيـه المعظم.

وفيـه: أنّ مسـجد جماعـة أو مسـجد الجماعـة لا يفهم منه المسـجد الذي

---

(١) مستند الشيعة ١٠ : ٥٥٢ / مدارك الأحكام ٦ : ٣٢٥.

أقيمت فيه الجماعة؛ لأنّ الجماعة ليست وصفاً للصلاة المنعقدة فيه حتّى تدلّ على اعتبار إقامة الجماعة وإنّما هي وصف للمسجد، وظاهره المسجد المعدّ لصلاة جماعة بقول مطلق، وهو الذي يجتمع فيه أصناف الناس من دون اختصاص بطائفة، وهو متّحد مع المسجد الجامع إذا لم يفسّر بما يجتمع فيه أهل البلد، أي: بفعل الجمعة كما نقل عن بعضهم.

وعلى تقدير كونه أعم يقيّد بما دلّ على اعتبار الأخص، أي: المسجد الجامع.

نعم، في صحيحة عمر بن يزيد المتقدّمة اعتبر في مكان الاعتكاف أمران: أن يكون مسجد جماعة، وأن يكون قد صلّى فيه إمام عادل بصلاة جماعة، فهل يعتبر ذلك أيضاً؟

ذكر في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[1] أنّ ذلك ممّا لم يقل به أحد، فيكون القول به خرقاً للإجماع المركب، فلا مناص من حمله على الأفضليّة والالتزام بجواز الاعتكاف في كلّ مسجد جامع سواء صلّى فيه إمام عادل جماعةً أم لا.

وفي الجواهر[2] أنّ اعتبار الجماعة في مسجد الاعتكاف ممّا لم يقل به أحد.

ويمكن أن يقال: إنّك عرفت أنّ المراد بمسجد جماعة هو مسجد جماعة على الإطلاق وأنّه يساوق المسجد الجامع، وحينئذٍ لا يكون قوله عليه السلام: «قد صلّى فيه إمام عدل بصلاة جماعة» قيداً زائداً على المسجد الجامع؛ لأنّ العادة تقتضي أنّ المسجد الجامع تقام فيه صلاة جماعة، ولا يحتمل عادةً

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٦٩.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ١٧٣.

ولو تعدّد الجامع تخيّر بينها(١)

وجـود مسـجد جامع لجميع أصنـاف النـاس مـن دون اختصـاص بطائفة ولا تقام فيـه جماعة.

نعـم، ظاهـر الصحيحة اعتبار أن تقـام الجماعة بإمامة إمام عـادل، ولا مانع مـن الالتـزام بذلـك إن لـم يكـن إجمـاع علـى خلافـه، وإلّا يتعيّن حملـه على الاستحباب.

ومنـه يظهـر قـوّة احتمـال أنّ النصـوص التـي ورد فيهـا ذكـر المسـاجد الأربعـة ـ كلّاً أو بعضـاً ـ لا يظهـر منهـا موضوعيّـة هـذه المسـاجد فـي مقابـل المسـجد الجامـع وإنّمـا ذكـر باعتبار صدق مـا هو المعتبـر عليها، فـإنّ المعتبر هـو إمّـا كون المسـجد جامعاً فقـط أو مع كونه قد صلّى فيه إمام عـادل، وهما صادقـان علـى هـذه المسـاجد؛ لأنّ المعتبر هـو إقامة صـلاة الجماعـة بإمامة العـادل ولو في الزمـان الماضي بقرينة قولـه عليه السلام: «صلّى» لا «يصلّي»، كما أنّ صـدق المسـجد الجامع عليهـا واضح.

والحاصل: لا خصوصيّة لهذه المساجد.

نعـم، لوقيـل باعتبـار أن يكون المسـجد قد صلّى فيه المعصـوم عليه السلام صلاة الجمعة ـ كمـا هـو ظاهـر كلام المرتضـى فـي الانتصـار[١] وابـن إدريـس فـي السـرائر[٢] ـ فالاختصاص يكـون واضحـاً، لكنّـك عرفـت مـا فيـه.

(١) لعدم المرجّح.

---

(١) الانتصار: ٣٠٠.

(٢) السرائر ١: ٤٢١ - ٤٢٢.

ولكن الأحوط(١) مع الإمكان كونه في أحد المساجد الأربعة: مسجد الحرام، ومسجد النبي ﷺ ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة(٢).

السابع: إذن السيد بالنسبة إلى مملوكه سواء كان قنّاً أو مدبّراً أو أمّ ولد أو مكاتباً لم يتحرّر منه شيء ولم يكن اعتكافه اكتساباً، وأمّا إذا كان اكتساباً فلا مانع منه، كما أنّه إذا كان مبعّضاً فيجوز منه في نوبته إذا هاياه مولاه من دون إذن بل مع المنع منه أيضاً(٣)

(١) استحباباً، خروجاً عن خلاف من ذهب إلى اعتبار ذلك.

(٢) وأمّا مع عدمه فالاحتياط يكون بالاعتكاف في غيرها لئلّا يلزم تفويت الاعتكاف.

(٣) المراد بهذا الشرط هو أنّ من ثبت اعتبار إذنه بالنسبة إلى شخص آخر في بعض التصرفات فهل الاعتكاف ممّا يعتبر فيه الإذن أيضاً أم لا؟

ومنه يظهر: أنّ الكلام يقع في مصاديق من يعتبر إذنه كالسيد بالنسبة إلى العبد والزوج بالنسبة إلى الزوجة والوالد بالنسبة إلى الولد وغير ذلك، وأنّ اعتبار الإذن هل يشمل الاعتكاف أم لا؟

ثمّ إنّ الكلام إنّما هو في اعتبار الإذن في صحّة الاعتكاف من حيث هو اعتكاف لا من حيث كونه مشروطاً بالصوم، وإلّا لكان من شؤون الصوم لا الاعتكاف.

وعلى كلّ حال، فقد ذكروا في مقام تعليل اعتبار إذن السيد في المقام بأنّ العبد بجميع منافعه مملوك لمولاه، فتصرّفه في نفسه منوط بإذن المالك،

وكذا يعتبر إذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاصّ(١)

وإلّا فهو تصرف في ملك الغير بغير إذنه، ولا ريب في عدم جوازه[1]، ومن الواضح أنّ الاعتكاف الذي لا يكون أقل من ثلاثة أيّام في المسجد يكون تصرفاً في ملك السيد.

ومنه يظهر: أنّ المانع من صحّة الاعتكاف بدون الإذن في المقام ليس من جهة كونه مفوّتاً لحق السيد ومانعاً من استيفائه، بل لأنّه تصرف في ملك الغير.

نعم، يمكن الالتزام بصحّة الاعتكاف وإن لم يأذن به السيد إذا فرض إذنه في اللبث في المسجد، فإنّ ما جعله على نفسه من وجوب البقاء في المسجد حينئذٍ لا يكون منافياً لسلطنة السيد، فلاحظ.

(١) لا يخفى أنّ الإجارة في المقام تتصوّر على أنحاء:

النحو الأوّل: أن تقع على جميع منافع الأجير وأفعاله فتكون جميعها مملوكة للمستأجر.

وهنا لا إشكال في توقف صحّة اعتكاف الأجير على الإذن كما هو الحال في العبد؛ لكون الفعل الصادر منه ملكاً للغير المستأجر، فلا يصحّ منه بدون الإذن.

النحو الثاني: أن تقع الإجارة على بعض المنافع المضادة للاعتكاف كما إذا استأجره للقيام بعمل ما في أيّام معينة، فإنّ ذلك يضاد الاعتكاف في تلك الأيّام.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٧٣.

وإذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافياً لحقّه(١)

وهذا النحو يدخل في مسألة أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه الخاص أو لا؟ وحيث إنّ الصحيح في تلك المسألة عدم الاقتضاء فإذا ترك المأمور به واشتغل بضدّه يمكن تصحيح الضد العبادي إمّا بالملاك وإمّا بالأمر الترتّبي. وعليه يمكن تصحيح الاعتكاف في المقام إذا اشتغل به وترك ما وجب عليه بالإجارة، ويكون عاصياً حينئذٍ.

النحو الثالث: أن تقع الإجارة على منفعة لا تكون مضادة مع الاعتكاف كما إذا آجره على خياطة ثوب أو استنساخ كتاب في زمان معيّن.

ولا إشكال هنا في صحّة الاعتكاف إذا جاء به حتّى إذا ترك ما استؤجر عليه؛ لتعدّد الأمر مع عدم التضاد بين متعلّقيهما.

اشتراط إذن الزوج في صحّة اعتكاف الزوجة

(١) لا مجال هنا للقول بملكيّة الزوج لمنافع الزوجة؛ لوضوح عدمها بخلاف السيد مع العبد.

ومن هنا ذكروا وجوهاً أخرى لاعتبار إذن الزوج في المقام:

منها: صحيحة أبي ولّاد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتّى واقعها، فقال: إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر»[١]؛ لأنّ قوله: «وهي معتكفة بإذن زوجها» فيه إشارة

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

إلى المفروغيّة عن اعتبار الإذن وأنّ الزوجة كانت واجدة لذلك، وإلّا لم يكن وجه لذكره.

وفيه: منع الدلالة، ومجرّد الإشارة لا يكفي.

ومنها: أنّ الصوم شرط في صحّة الاعتكاف والصوم يعتبر فيه إذن الزوج إذا كان مندوباً.

وفيه: منع اعتبار إذن الزوج في صحّة الصوم المندوب من الزوجة ـ كما تقدّم ـ ومنع اعتبار الصوم المندوب في صحّة الاعتكاف، بل يكفي مطلق الصوم في صحّته حتّى إذا كان واجباً.

ومنها: منافاته لحق الاستمتاع للزوج فيبطل.

وفيه: أنّ المنافاة وإن كانت ثابتة في بعض الموارد إلّا أنّها ليست مطّردة، فقد لا يكون الزوج في مقام الاستمتاع إمّا لكبر أو عجز أو سفر أو غير ذلك.

نعم، إذا كان منافياً لحقه يبطل اعتكافها بدون إذنه، وقد يعلّل ذلك بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أو سقوط الأمر عنه على الأقل، والزوجة في المقام تكون مأمورة بالقيام بحق الزوج وهو مضاد للاعتكاف في المسجد.

وفيه: منع الاقتضاء وإمكان تصحيح الضد إذا كان عبادة بالأمر الترتّبي أو بالملاك.

وعلّله في المستمسك[1] بما ورد في النصوص من أنّ الزوجة لا يجوز لها أن تخرج من بيت زوجها بغير إذنه إذا كان منافياً لحقّه المتيقّن، والمراد به ليس الخروج بعنوانه بل المكث والكون خارج البيت مع عدم الإذن.

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٥٠.

ومن الواضح أنّ الاعتكاف مكث وكون خارج البيت، فمع عدم الإذن يكون حراماً فلا يقع عبادةً.

أقول: توقف صحّة الاعتكاف على الإذن إذا كان منافياً لحق الزوج في الاستمتاع لا يحتاج إثباته إلى نصوص عدم جواز خروجها من بيتها إلّا مع الإذن، فلو فرضنا عدم وجود هذه النصوص يمكن أن يقال: إنّ الاعتكاف يكون حراماً لكونه منافياً لحق الزوج، أي: أنّ نفس المنافاة تقتضي حرمته؛ لأنّ الزوجة يجب عليها القيام بحقوق الزوج ويحرم عليها القيام بما يمنع الزوج من ممارسة حقّه بل يحرم عليها فعل المنفّرات المانعة من التمتع واعتبر ذلك محقّقاً للنشوز.

ومن الواضح أنّ الاعتكاف الذي فرض كونه منافياً لحق الزوج يكون مانعاً فيحرم.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكر إنّما يقتضي حرمة المكث خارج البيت بدون إذنه فيعتبر إذنه في ذلك لا في الاعتكاف، فلو أذن لها في المكث المذكور ولم يأذن في الاعتكاف فلا وجه لبطلانه حينئذٍ.

ومنه يظهر أنّ ما في المستمسك[1] وتقريرات السيد الخوئي قدس سره[2] ـ من أنّ الزوج إذا كان مقيماً معها في المسجد فلا دليل على البطلان؛ لأنّ اعتكافها حينئذٍ لا يستلزم الخروج من البيت بغير إذنه ـ مبنيٌّ على ما ذكراه من كون دليل البطلان منحصراً بما دلّ على حرمة خروجها من البيت.

وأمّا بناءً على ما ذكرناه فلا فرق بين ما إذا كان اعتكافها مستلزماً للخروج

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٥٠.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٧٦ – ٣٧٧.

عـن البيـت أو لا، فإنّـه حـرام علـى كلا التقديريـن؛ لأنّ المفـروض كونـه منافياً لحـق الـزوج فـي الاسـتمتاع، أي: مانعـاً مـن ممارسـته هـذا الحـق، وهـو حرام حتّـى إذا كانـت مقيمـة معه في المسـجد.

نعـم، إذا لـم يكـن منافيـاً لحقـه فـلا دليل علـى بطلانه مع عـدم الإذن بل حتّـى مع منعه ونهيه؛ لعـدم الدليل على وجـوب إطاعته في غير مـا يرجع إلى حقوقه.

نعم، ورد في بعض النصوص الأمر بإطاعة الزوج مثل:

١ـ صحيحـة محمد بن مسـلم، عن أبـي جعفر عليه السلام قال: «جـاءت امرأة إلى النبـي صلى الله عليه وآله فقالـت: يـا رسـول الله صلى الله عليه وآله، ما حق الـزوج على المـرأة؟ فقـال لها أن تطيعـه ولا تعصيـه ولا تصـدّق من بيتـه إلّا بإذنـه ولا تصـوم تطوّعـاً إلّا بإذنه ولا تمنعـه نفسـها وإن كانـت على ظهـر قَتَـبٍ ولا تخـرج من بيتهـا إلّا بإذنـه، وإن خرجـت بغير إذنـه لعنتهـا ملائكة السـماء وملائكـة الأرض وملائكـة الغضب وملائكـة الرحمـة حتّـى ترجـع إلى بيتهـا، قالـت: يا رسـول الله صلى الله عليه وآله، مَـن أعظم النـاس حقّـاً على الرجل؟ قـال: والـده، قالـت: فمَـن أعظـم الناس حقّـاً على المـرأة؟ قـال: زوجها، قالـت: فما لي عليـه من الحق مثـل ما له علـيّ، قال: لا، ولا مـن كلّ ماءة واحـدة»[١].

لكـن يحتمـل إرادة إطاعتـه فيمـا يرجـع إلـى حقوقه بقرينـة سـائر الفقرات، فراجع.

اللهـم إلّا أن يتـمّ الدليـل علـى حرمة خـروج الزوجة مـن بيت زوجهـا بدون

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٥٧، ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

إذنـه وإن لـم يكـن منافيـاً لحـق الاسـتمتاع؛ لإطـلاق بعـض النصـوص الدالّة علـى الحرمـة مثل صحيحـة محمد بـن مسـلم المتقدّمـة[١].

٢ـ روايـة علـي بن جعفر، عـن أخيه قال: «سـألته عن المرأة ألهـا أن تخرج بغيـر إذن زوجهـا؟ قال: لا، وسـألته عـن المرأة ألهـا أن تصوم بغيـر إذن زوجها؟ قال: لا بأس»[٢].

٣ـ روايـة العرزمـي، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قـال: «جـاءت امرأة إلى رسـول الله صلى الله عليه وآله فقالـت: يـا رسـول الله، مـا حـق الـزوج علـى المـرأة؟ فقـال: أكثـر مـن ذلـك، قالـت: فخبّرنـي عـن شـيء منـه، قـال: ليـس لهـا أن تصـوم إلّا بإذنـه يعنـي تطوّعـاً ولا تخرج من بيتهـا بغير إذنـه، وعليها أن تتطيّـب بأطيب وتلبس أحسـن ثيابهـا وتزيّن بأحسـن زينتها وتعرض نفسـها عليه غدوة وعشـيّة وأكثر من ذلـك حقوقه عليهـا»[٣].

٤ـ روايـة الحسـين بـن زيـد، عـن جعفـر بـن محمـد، عـن آبائه عليهم السلام ـ فـي حديـث المناهي ـ قـال: «نهـى رسـول الله صلى الله عليه وآله أن تخـرج المـرأة مـن بيتهـا بغير إذن زوجهـا، فـإن خرجت لعنها كلّ ملك في السـماء وكلّ شـيء تمرّ عليه من الجـنّ والإنـس حتّى ترجع إلى بيتهـا، ونهى أن تتزيّـن لغير زوجهـا، فإن فعلت كان حقّـاً علـى الله أن يحرقهـا بالنار»[٤].

وهذه الثلاثة الأخيرة غير تامّة سنداً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٥٧، ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٥٩، ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٥٨، ب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٦١، ب ٨٠ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٦.

٥ـ معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيُّما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتّى ترجع»[١].

ولكنّها قاصرة عن إثبات التحريم؛ لأنّ المترتّب على خروجها بغير إذن الزوج في المعتبرة هو سقوط النفقة وليس في ذلك دلالة على التحريم، ولو فرض دلالتها على ذلك فهي مختصّة بما إذا كان خروجها منافياً لحق الزوج في الاستمتاع بقرينة سقوط النفقة التي هي حق لها في مقابل التمكين وحق الاستمتاع للزوج، فلا إطلاق لها لصورة عدم المنافاة.

٦ـ رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله خرج في بعض حوائجه فعهد إلى امرأته عهداً أن لا تخرج من بيتها حتّى يقدم، قال: وأنّ أباها قد مرض فبعثت المرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تستأذنه أن تعوده، فقال: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فثقل فأرسلت إليه ثانياً بذلك، فقال: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فمات أبوها فبعثت إليه: إنّ أبي قد مات فتأمرني أن أصليّ عليه؟ فقال: لا اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك»[٢].

هذه الرواية وإن كانت تامّة سنداً بطريق الشيخ الصدوق إلّا أنّها غير تامّة دلالة؛ لأنّ مفادها حرمة الخروج مع نهي الزوج لا حرمته مع عدمه الذي هو محل الكلام.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١ : ٥١٧، ب ٦ من أبواب النفقات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٧٤، ب ٩١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

ومنه يظهر: أنّ العمدة الصحيحة السابقة، ويمكن جعل الثلاثة المتقدّمة مؤيّدات.

نعم، قد يمنع الإطلاق في الصحيحة؛ لأنّ فقرة الاستدلال وردت فيها بعد النهي عن أن تصوم تطوّعاً إلّا بإذنه وبعد النهي عن أن تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قَتَبٍ، وقد يفهم من ذلك أنّ النهي عن الخروج من بيتها إلّا بإذنه يرتبط بحق الاستمتاع للزوج.

وقد تقدّم قرب حمل ما دلّ على النهي عن صوم المرأة تطوّعاً بغير إذن زوجها على ما إذا كان منافياً لحقه؛ لاستبعاد التعبّد بحرمة الصوم وعدم صحّته بدون إذنه مع عدم منافاته لحق الزوج كما إذا كان مسافراً أو مريضاً أو عاجزاً أو نحو ذلك.

هذا مضافاً إلى ما ورد في صدر الرواية من الأمر بإطاعة الزوج والنهي عن معصيته الذي يتعيّن حمله على أنّه من آداب المعاشرة بين الزوجين من دون أن يتضمّن حكماً إلزاميّاً، ولذا لم يلتزم أحد بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية في المقام، وهذا يؤثّر في ظهور الرواية في التحريم والحكم الإلزامي بلحاظ سائر الفقرات، ومنها فقرة الاستدلال.

نعم، اللعن الموجود في فقرة الاستدلال قد يمنع من ذلك، فلاحظ.

وعلى كلّ حال، لا وضوح في إطلاق الصحيحة، فالاستناد إليه لإثبات التحريم مطلقاً مشكل.

وإذن الوالد أو الوالدة بالنسبة إلى ولدهما إذا كان مستلزماً لإيذائهما، وأمّا مع عدم المنافاة وعدم الإيذاء فلا يعتبر إذنهم، وإن كان أحوط خصوصاً بالنسبة إلى الزوج والوالد(١).

اشتراط إذن الوالدين في صحّة اعتكاف ولدهما

(١) ما يظهر من المتن من عدم اعتبار الإذن إذا لم يكن مستلزماً لإيذائهما هو الصحيح؛ لعدم الدليل على اعتباره في هذه الصورة.

وأمّا اعتباره فيما إذا كان مستلزماً لإيذائهما من دون تقييد بشيء ـ كما هو ظاهر المتن ـ فهو يتوقف على الالتزام بحرمة إيذائهما مطلقاً، أي: سواء كان تأذّيهما من جهة الشفقة على الولد أو كان لأغراض خاصة ترتبط بهما، وسواء كان العمل المستلزم لإيذائهما مرتبطاً بهما وواقعاً عليهما كضربهما وسبّهما ونحو ذلك أو كان غير مرتبط بهما كالسفر والدراسة والزواج وسائر الأفعال التي تصدر من الولد، فيقال حينئذٍ: بأنّ الاعتكاف يكون حراماً إذا كان مستلزماً لإيذائهما ويقع باطلاً، ولا يرتفع ذلك إلّا بالإذن منهما.

والظاهر من السيد الحكيم والسيد الخوئي قدس سرهما المخالفة حيث ذهب الأوّل[1] إلى تقييد الحرمة بمخالفة الأمر والنهي الصادر منهما بداعي الشفقة ويتحقّق بذلك الإيذاء المحرّم، وذهب الثاني[2] إلى أنّ الحرام ليس هو مطلق الإيذاء بل خصوص ما يرجع إليهما ويتعلّق بهما كسبّهما وهتكهما والتعدّي عليهما ونحو ذلك، بل الإيذاء بهذا المعنى حرام بالنسبة إلى كلّ مؤمن وإن كان بالنسبة إليهما آكد.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٥١.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٧٧.

وأمّا ما يرجع إلى الولد نفسه بأن يعمل عملاً يعود إليه ويتعلّق بشأن من شؤونه كالسفر والدخول في مدرسة معيّنة والزواج من امرأة معيّنة ونحو ذلك فلا دليل على حرمته وإن ترتّب عليه أذيّتهما إذا لم يقصد بعمله الإيذاء.

ويلاحظ على ما ذكره السيد الحكيم عدم الملازمة بين مخالفة أمرهما ونهيهما بداعي الشفقة وبين إيذائهما كما في حالة عدم اطّلاعهما على فعله، على أنّه لا دليل على حرمة مخالفتهما مطلقاً؛ لأنّ الوارد في الأدلّة عنوان البرّ بهما والإحسان إليهما والمصاحبة بالمعروف وكذا عنوان العقوق والإساءة ونحو ذلك، ولم يرد عنوان الطاعة في الأدلّة حتّى يقال: بأنّ الاعتكاف مع نهيهما عنه يكون مخالفة محرّمة فيبطل.

بل حتّى إذا فرض استلزامه الإيذاء فلا دليل على حرمته إذا كان بمثل الاعتكاف ممّا يكون فعلاً مرتبطاً بالولد ولا علاقة له بالوالدين.

نعم، هناك رواية قد يستدلّ بها على وجوب إطاعة الوالدين، وهي رواية محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: أوصني، قال: لا تشرك بالله شيئاً وإن أحرقت بالنار وعذّبت إلّا وقلبك مطمئن بالإيمان، ووالديك فأطعهما وبرهما حيّين كانا أو ميّتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل فإنّ ذلك من الإيمان»[1].

ولكنّها غير تامّة سنداً.

والصحيح: عدم اعتبار الإذن في المقام إلّا إذا كان عدم إذنهما يعدّ عرفاً إساءةً وعقوقاً لهما فيكون حينئذٍ محرّماً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١ : ٤٨٩، ب ٩٣ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٤.

الثامن: استدامة اللبث في المسجد، فلو خرج عمداً اختياراً لغير الأسباب المبيحة بطل من غير فرق بين العالم بالحكم والجاهل به، وأمّا لو خرج ناسياً(١)

وأمّا ما في المتن فإنّ الاعتكاف إذا كان موجباً لإيذائهما ولم يكن ذلك من جهة الشفقة على الولد بل من جهة أمر يخصّهما كما إذا كانا لا يريدان لولدهما أن يُعرف باهتمامه بالأمور الدينيّة ونحو ذلك فلا دليل على حرمته؛ إذ لم يرد في دليل حرمة الإيذاء حتّى يتمسك بإطلاقه، وإنّما الوارد عنوان وجوب البرّ بهما والمصاحبة بالمعروف والإحسان إليهما وحرمة العقوق والإيذاء بفعل شيء فيهما ونحو ذلك.

نعم، إذا فرض أنّ الاعتكاف مع عدم إذنهما انطبق عليه عنوان الإساءة لهما وعقوقهما وتوهينهما ونحو ذلك فلا إشكال في حرمته وبطلانه.

فالصحيح: أنّ الإذن إنّما يعتبر في المقام إذا كان عدم الإذن يعدّ عقوقاً وإساءة لهما عرفاً فيكون محرّماً وباطلاً، وإلّا فلا.

اشتراط استدامة اللبث في المسجد في صحّة الاعتكاف

(١) أمّا أصل اللبث في المسجد فلا إشكال فيه؛ لأنّ حقيقة الاعتكاف هي اللبث على ما تقدّم، وأمّا استمراره واستدامته ثلاثة أيّام وكون ذلك من شروط الصحّة ـ بمعنى أنّه مع عدمه بالخروج من المسجد يبطل الاعتكاف ـ فقد استدلّ له بالنصوص مثل:

١ـ صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال:

«لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، والمرأة مثل ذلك»[١].

٢ـ صحيحته الأخرى قال: «كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسك»[٢].

٣ـ صحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «لا يخرج المعتكف من المسجد إلّا في حاجة»[٣]، وغيرها[٤].

وهي ظاهرة في المنع من الخروج اختياراً، والمراد به المنع الوضعي، أي: الإرشاد إلى الفساد لا مجرّد التكليف؛ لأنّ النهي الوارد في الماهيّات المركبة ظاهر في المانعيّة والإرشاد إلى الفساد بل صحيحة داود بن سرحان الثانية ظاهرة في أنّ عدم الخروج دخيل في ماهيّة الاعتكاف.

وقد يقال: إنّ الروايات التي تتضمّن النهي عن الخروج من المسجد إلّا لحاجة تدلّ على منافاة الخروج للاعتكاف، وهو يمكن تفسيره بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون من جهة تقوّم الاعتكاف باللبث في المسجد بحيث ينتفي الاعتكاف بالخروج وهو يقتضي البطلان.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

الوجه الثاني: أن يكون من جهة أنّ الاعتكاف لمّا كان مبنيّاً على فرض المكلّف على نفسه اللبث في المسجد فإنّ مقتضى نفوذ ذلك عليه وحكم الشارع بصحّة الاعتكاف عدمُ جواز الخروج وحرمته تكليفاً؛ لمخالفته لما فرضه على نفسه من دون أن يقتضي بطلانه، نظير حرمة محرّمات الإحرام على المُحرم بعد التلبس بالإحرام، فإنّ حرمتها تكليفيّة محضة باعتبار أنّه فرض على نفسه عند الإحرام الامتناع عنها، ولا يكون فعلها موجباً لبطلان الإحرام.

وليس مثل الصوم المتقوّم بالتعبّد بترك المفطرات والذي يبطل بفعل شيء منها؛ وذلك باعتبار قيام الدليل على كونها مبطلة للصوم الذي يفهم منه تقوّم الصوم بترك المفطرات.

ويمكن ترجيح الثاني بأمور:

منها: أنّ أدلّة حرمة الجماع على المعتكف[١] وترتيب الكفارة عليه[٢] إمّا مختصة بالجماع خارج المسجد أو شاملة له بالإطلاق وحينئذٍ تكون دالّة على أنّ الاعتكاف لا يفسد بالخروج من المسجد وإلّا فلا وجه لحرمة الجماع ولا لترتيب الكفارة عليه.

ومنها: أنّ بطلان الاعتكاف بالخروج لغير حاجة يستلزم كثرة تعرّضه للبطلان أو احتماله؛ لإمكان الخطأ في وجود الحاجة أو تعيّن الطريق الذي يسلكه أو الغفلة أو النسيان، وهذا يقتضي كثرة السؤال عن فروع ذلك وخصوصيّاته، فعدم التعرّض في النصوص لشيء من ذلك يناسب عدم بطلان الاعتكاف بالخروج، وإنّما هناك حرمة تكليفيّة لا أثر عملي لها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٥، ب ٥ من أبواب الاعتكاف.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف.

ومنها: أنّ الدليل دلّ على استثناء بعض الأمور ـ مثل الحاجة والجنازة وعيادة مريض وغيرها ـ من أجل أهميّتها واهتمام الشارع بها، وهذا يناسب كون المستثنى منه هو الحرمة التكليفيّة لا الفساد والبطلان، فإنّ الاستثناء من الحكم الوضعي غير متعارف، مثل استثناء حالة الضرورة ـ مثلاً ـ من الحكم ببطلان البيع الغرري، أو من الحكم بفساد الصلاة مع الإتيان بالمنافي، وهكذا.

والحاصل: أنّ اللبث في المسجد فترة الاعتكاف إمّا أن يكون مقوّماً لحقيقة الاعتكاف أو لا بأن يكون واجباً فيه من دون أن يلزم من عدمه عدم الاعتكاف.

وعلى الأوّل فالخروج مطلقاً موجب للبطلان والفساد إلّا ما خرج بالدليل كالخروج للحاجة كما سيأتي، فيشمل الخروج نسياناً وإكراهاً فضلاً عن الخروج عمداً واختياراً.

وعلى الثاني لا بدّ من الالتزام بعدم مبطليّة الخروج للاعتكاف مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل.

فالالتزام بأنّ اللبث مقوّم له والالتزام بعدم المبطليّة في حالة النسيان والإكراه لا يجتمعان؛ لعدم الدليل على عدم المبطليّة فيهما، والقاعدة تقتضي المبطليّة بناءً على ذلك.

كما أنّ الالتزام بأنّه غير مقوّم له والالتزام بالمبطليّة في حالة الجهل ـ خصوصاً القصوري مع عدم الدليل ـ لا يجتمعان أيضاً؛ لأنّ القاعدة حينئذٍ تقتضي عدم المبطليّة.

ومن هنا لا بدّ من تنقيح هذه الجهة.

والصحيح: أنّ اللبث مقوّم للاعتكاف لأنّ حقيقته اللبث، فإذا لبث في المسجد ساعةً كان معتكفاً فيه في هذه الساعة وإذا خرج بعدها من المسجد خرج عن كونه معتكفاً، وإن عاد إليه ولبث فيه مدّةً كان اعتكافاً جديداً.

والحاصل: أنّ الاعتكاف حقيقته اللبث في المسجد والبقاء فيه طيلة المدّة التي ينوي الاعتكاف فيها.

وعليه لا بدّ من الالتزام بلوازمه، وهي أمور:

الأوّل: أنّ الخروج مطلقاً مانع من الاعتكاف.

الثاني: مقتضى إطلاق المانعيّة عمومها لجميع الصور.

الثالث: يستثنى من ذلك ما قام الدليل على عدم مانعيّته.

وعليه فالخروج مبطل للاعتكاف في هذه الصور:

الأولى: صورة العلم والعمد.

الثانية: صورة الجهل مطلقاً.

الثالثة: صورة النسيان.

الرابعة: صورة الإكراه.

وفي هذه الصور لا يوجد دليل، نعم استدلّ على عدم المبطليّة في الصورتين الأخيرتين ببعض الوجوه التي يأتي التعرّض لها.

نعم، الخروج للحاجة قام الدليل على جوازه، وهل معنى ذلك عدم إخلاله بالاعتكاف؟ قيل: إنّه يخلّ بالاعتكاف ويوجب إبطاله ولا يكون استثناءً من مبطليّة الخروج بل استثناء من حرمة الخروج.

وذكـر السـيد الخوئـي قدس سره[1] أنّ روايـة ميمـون بـن مهران قـال: «كنت جالسـاً عنـد الحسـن بن علي عليهما السلام فأتاه رجـل فقال لـه: يابـن رسـول الله إنّ فلاناً له علـيّ مال ويريـد أن يحبسـني، فقال: والله ما عنـدي مال فأقضـي عنك، قال: فكلّمـه، قـال: فلبـس عليه السلام نعله، فقلت لـه: يابن رسـول الله أنسـيت اعتكافك؟ فقـال له: لـم أنس، ولكنّي سـمعت أبي يحـدّث عن جدّي رسـول الله صلى الله عليه وآله أنّـه قال: من سـعى في حاجة أخيه المسـلم فكأنّما عبد الله عزّ وجلّ تسـعة آلاف سـنة صائمـاً نهـاره قائمـاً ليلـه»[2] ليـس فيهـا دلالة علـى أنّه عليه السلام خـرج ثمّ عـاد إلى المسـجد لإكمـال اعتكافـه، فلعلّه أبطلـه بخروجه لكـون قضاء حاجـة المؤمن أهـم وأفضل مـن الاعتكاف.

أقـول: لا يخفـى أنّ أدلّـة الخـروج للحاجـة ظاهـرة فـي عـدم المبطليّـة، فـإنّ قولـه عليه السلام فيهـا: «ثمّ لا يجلـس حتّـى يرجـع» وقولـه عليه السلام: «ولا تقعد تحـت الظلال حتّـى تعود إلى مجلسـك» يراد بـه النهي عن الجلـوس بعد الخروج إلـى أن يرجع إلـى المسـجد، ومـن الواضح أنّه لا وجـه لذلك بناءً على المبطليّة، كمـا لا يخفى.

وأمّـا روايـة ميمـون بـن مهـران فهـي كمـا لا ظهـور لهـا فـي عـدم المبطليّة ـ لاحتمـال عـدم عـوده عليه السلام إلى المسـجد لإكمـال اعتكافه ـ كذلك لا ظهـور لهـا فـي المبطليّـة؛ لاحتمـال عـوده عليه السلام إليـه.

ومنـه يظهـر إمـكان الاسـتدلال بهـذه الروايـات على عـدم المبطليّـة فـي الخـروج للحاجـة؛ إذ لا يمكـن توجيـه النهـي عـن الجلـوس بعـد الخـروج بناءً علـى المبطليّـة خصوصـاً بعـد ملاحظـة قولـه عليه السلام: «حتّـى يرجـع».

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

نعم، عدم المبطليّة في المقام يلتزم به لهذه الروايات ويكون استثناءاً ممّا دلّ على المبطليّة ـ إذا تمّ ـ كما هو استثناء من أدلّة حرمة الخروج من المسجد.

وما تقدّم من استبعاد الاستثناء من الفساد والحكم الوضعي من أجل الأهميّة ففيه: أنّه لا مانع من الالتزام إذا دلّ عليه الدليل، وقد عرفت قيام الدليل على مبطليّة الخروج لمنافاته لحقيقة الاعتكاف وقيام الدليل على عدم مبطليّته إذا كان للحاجة، على أنّه وقع نظيره كما في استثناء ردّ السلام من مانعيّة الكلام للصلاة، فلاحظ.

ثمّ إنّ الالتزام بالمبطليّة في الخروج العمدي الاختياري ـ عالماً كان أو جاهلاً ـ ليس فيه مشكلة من حيث الفتاوى؛ لذهاب المشهور إلى المبطليّة، بل ادّعى الإجماعَ المحقّق في المعتبر[1] والعلاّمة في التذكرة والمنتهى[2].

نعم، قد يستشكل في الجاهل القاصر كمن اعتقد ـ لاجتهاد أو تقليد ـ أنّ الخروج ليس مبطلاً فخرج ثمّ رجع إلى المسجد وتبيّن خطؤه في اجتهاده أو تقليده بدعوى أنّ حديث الرفع يقتضي الصحّة؛ لأنّ من جملة التسعة المرفوعة في الحديث «ما لا يعلمون» والمفروض أنّ المعتكف في المقام لا يعلم بالمانعيّة والمبطليّة وأنّه معذور في ذلك فتكون مرفوعة، ومقتضى ذلك أنّ الخروج لا يكون مانعاً فيصحّ الاعتكاف.

وفيه:

أوّلاً: أنّ حديث الرفع لا يصلح لإثبات صحّة الباقي؛ لأنّه رافع لا مثبت، أي: أنّه يرفع عدم مشروعيّة الاعتكاف الذي يكون الخروج مانعاً منه في حال

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٣.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٨٦ / منتهى المطلب ٩ : ٤٩٨.

الجهل، ولكنّه لا يثبت صحّة ومشروعيّة الاعتكاف مع الخروج في هذا الحال.

وثانياً: أنّ الرفع في الحديث ظاهريٌّ منوط ببقاء حالة الجهل، وحكومته على الأدلّة الواقعيّة حكومة ظاهريّة أيضاً، والواقع باق على حاله بلا تغيّر ولا تبديل، فإذا ارتفع الجهل وانكشف الخلاف ارتفع الحكم الظاهري ولا يحكم بالصحّة؛ لأنّها إمّا بملاك الحكومة وإمّا لقيام الدليل على إجزاء الناقص عن الكامل، وكلاهما غير متحقّق: أمّا الحكومة فلأنّها ظاهريّة ترتفع بارتفاع الجهل، وأمّا الثاني فلعدم وجود دليل على الصحّة.

وعليه تجب عليه الإعادة إذا كان الاعتكاف واجباً بنذر ونحوه.

وتبيّن ممّا تقدّم: عدم الفرق بين الجهل القصوري والتقصيري من حيث البطلان والفساد.

وأمّا صورة النسيان: فالالتزام بمقتضى القاعدة فيه يواجه إشكالاً من حيث الفتاوى ـ لذهاب المشهور إلى عدم البطلان على ما قيل بل في الجواهر[1] عدم الخلاف فيه ـ ومن حيث الأدلّة حيث ادّعي وجود ما يدلّ على الصحّة وعدم البطلان.

أمّا الأوّل فالظاهر استناد القائلين بذلك أو قسم منهم إلى الوجوه الآتية كما يظهر من كلماتهم مع أنّه ليس إجماعاً ولم يدّعه أحد، وما في الجواهر من عدم الخلاف ليس إجماعاً، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني فقد استدلّ على عدم البطلان بوجوه:

الوجه الأوّل: الأصل كما في الجواهر[2]، ولعلّ المراد أصالة عدم مانعيّة

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٨٧.

(٢) المصدر السابق.

هذا الخروج من الاعتكاف بعد عدم قيام الدليل عليها؛ لأنّ ما يستدلّ به على المانعيّة هو إمّا الإجماع أو الأخبار المتقدّمة الناهية عن الخروج التي يستفاد منها المانعيّة أو كونه منافياً لحقيقة الاعتكاف.

ولا يتمّ شيء منها في المقام لإثبات البطلان:

أمّا الإجماع فلأنّه ادّعي في صورة العلم والاختيار لا في صورة النسيان، بل عرفت دعوى عدم الخلاف في عدم البطلان فيها.

وأمّا الأخبار فهي غير شاملة للمقام؛ لاختصاصها بالمتذكر بقرينة اشتمالها على النهي عن الخروج المختص به؛ لعدم صحّة توجيه النهي إلى الناسي.

وأمّا الأخير فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ الكلام في الخروج القليل الذي لا ينافي صدق اللبث والبقاء في المسجد.

وعليه مع الشك في بطلان الاعتكاف بالخروج نسياناً يرجع إلى أصالة عدم مانعيّة هذا الخروج من الاعتكاف.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما سيأتي من المناقشة فيما ذكر من عدم تماميّة ما استدلّ به على المانعيّة في المقام ـ أنّه إنّما يتمّ إذا لم يقم دليل اجتهادي يدلّ على المانعيّة والبطلان، وفي المقام يوجد ذلك الدليل وهو إطلاق بعض الأخبار السابقة وهو ما لا يشتمل على النهي عن الخروج، مثل صحيحة ابن سنان[1] بل سيأتي إمكان التمسك بإطلاق ما اشتمل على النهي أيضاً.

ويمكن أن يراد بالأصل أصالة الصحّة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

وفيه: أنّ أصالة الصحّة تجري فيما إذا شك في حال العمل المأتيّ به من حيث الصحّة وعدمها بعد الفراغ عنه بنحو الشبهة الموضوعيّة، ولا تجري في المقام ممّا علم فيه بحال العمل وأنّه فاقد لبعض ما يعتبر فيه وإنّما يشك بنحو الشبهة الحكميّة في أنّ ذلك المعتبر المفقود هل هو معتبر حتّى في حال النسيان أو لا حتّى إذا كان قبل الفراغ منه، والأصل يقتضي عدم اعتباره.

ويحتمل بعيداً أن يراد به الاستصحاب؛ لأنّ البطلان بالخروج حادث مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه.

الوجه الثاني: انصراف ما دلّ على المانعيّة إلى غير صورة النسيان ولو لاشتماله على النهي المتوجّه إلى غير الناسي.

وفيه: أنّ دعوى انصراف الأدلّة غير المشتملة على النهي مثل صحيحة ابن سنان المتقدّمة غير واضحة بل لا وجه لها، ولذا لم يلتزموا بذلك في غير المقام بل التزموا بإطلاق أدلّة المانعيّة لصورة النسيان.

وأمّا المشتملة على النهي فلأنّ الثابت عدم صحّة توجيه خطاب النهي إلى الناسي، وهذا لا ينافي شمول الحكم له بما له من المبادئ والملاكات، وهو كاف في تحقّق البطلان، ويشهد له التزامهم بالقضاء في مورده.

وبعبارة أخرى: أنّ هذه الروايات المشتملة على النهي إمّا أن تكون دالّة على الحرمة التكليفيّة فقط أو على المانعيّة فقط أو على كلٍّ منهما.

والأوّل لا يلتزم به المستدلّ؛ لأنّ المانعيّة ثابتة عنده في الجملة ولا دليل عليها إلّا هذه الروايات، ولذا استدلّ بها على المانعيّة في صورة العلم والعمد.

وعلى الثاني لا مانع من التمسك بإطلاق المانعيّة لحالة النسيان، ولا وجه للانصراف كما هو الحال في الروايات غير المشتملة على النهي.

وكذا الحال على الثالث؛ لأنّ اختصاص النهي بالمتذكر لا يستلزم اختصاص المانعيّة به؛ لأنّ ما يوجب الاختصاص في النهي غير موجود في المانعيّة وهو استحالة توجيه خطاب النهي إلى الناسي بداعي التحريك.

ومن الواضح أنّه لا استحالة في شمول المانعيّة للناسي، فيمكن التمسك بإطلاقها للمقام.

والحاصل: أنّ الالتزام بالمانعيّة والبطلان يكفي فيه شمول الحكم بما له من الملاكات والمبادئ للناسي ولا يتوقف على شموله له كخطاب يراد به التحريك نحو الترك.

الوجه الثالث: حديث الرفع، وتقريب الاستدلال به: أنّ المرفوع بالحديث مطلق الآثار المترتّبة على الفعل إذا تعنون بواحد من العناوين التسعة، أي: أنّ الآثار المترتّبة على الفعل في حالة صدوره في حالة العمد والالتفات ترتفع إذا صدر في حال النسيان ومنها البطلان في محل الكلام، فإنّه يترتّب على الخروج العمدي الاختياري فيرتفع في حال النسيان، ومعنى ارتفاع البطلان الصحّة.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا التقريب إذا سلّمنا تماميّته فهو لا يثبت الصحّة؛ وذلك لأنّ المرفوع لا بدّ أن يكون قابلاً للرفع والوضع التشريعي إمّا بنفسه كما إذا كان حكماً أو بأثره كما إذا كان موضوعاً لحكم شرعي.

ومن الواضح أنّ البطلان غير قابل للرفع أو الوضع؛ لأنّه من الأمور التكوينيّة التي تنتزع من عدم مطابقة المأتيّ به للمأمور به، وليس شيئاً

مجعولاً حتّى يكون مرفوعاً بالحديث.

وعليه فلا بدّ أن يكون المراد في التقريب رفع مانعيّة الخروج نسياناً أو رفع جزئيّة اللبث في المسجد حال الخروج نسياناً باعتبار أنّ الاعتكاف عبارة عن مجموعة اللبثات على سبيل الارتباط من أوّل يوم إلى اليوم الثالث، فتكون الجزئيّة مرفوعة عن اللبثات حال الخروج نسياناً، فالمرفوع إمّا المانعيّة أو الجزئيّة وهما من الأحكام الوضعيّة غير المستقلة بالجعل، وإنّما تجعل بجعل منشأ انتزاعها وترفع برفعه، فتعلّق الرفع بها يرجع إلى تعلّقه بمناشئ انتزاعها، فرفع الجزئيّة عن اللبث في المسجد حال الخروج نسياناً يعني رفع الأمر بالمركب منه ومن غيره، كما أنّ رفع المانعيّة عن الخروج نسياناً يعني رفع الأمر المتعلّق بعدمه.

وعليه إذا كان الأمر بالمركب أو الأمر بالمقيّد بعدم الخروج مرفوعاً فبأيّ دليل يثبت تعلّق الأمر بالباقي حتّى يحكم بصحّته، والحديث لا يدلّ على ذلك؛ لأنّ مفاده النفي لا الإثبات.

والحاصل: أنّ الاعتكاف هو اللبث المستمر مدّة الاعتكاف وهو ينتفي بخروج المعتكف من المسجد قبل ذلك؛ إذ لا يكون مكثه مكثاً واحداً مستمراً في هذه المدّة، والمكث في المسجد بعد الخروج نسياناً بحاجة إلى قيام دليل على الأمر به حتّى يكون اعتكافاً مشروعاً مستحباً أو واجباً، ولا دليل عليه في صورة النسيان.

ومن الواضح أنّ دليل مشروعيّة الاعتكاف لا يدلّ عليه؛ لما عرفت من أنّه يدلّ على مشروعيّة الاعتكاف الواحد المستمر طيلة فترة الاعتكاف، وليس فيه دلالة على مشروعيّة الاعتكاف المنقطع بالخروج.

هذا مضافاً إلى أنّ كون المرفوع في الحديث مطلق الآثار بحاجة إلى إثبات؛ لاحتمال أن يكون المرفوع خصوص المؤاخذة فلا يقتضي إلّا المعذّريّة حال النسيان لا مطلق الآثار فلا يستفاد منه صحّة العمل الناقص.

وما استدلّ به لإثبات الأوّل من التمسك بالإطلاق أو بقاعدة أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم غير تام، كما ذكر في محلّه.

الوجه الرابع: أنّ الابتلاء بالخروج نسياناً حاصل كثيراً للمكلّفين، فلو كان مانعاً من صحّة الاعتكاف لزم كثرة بطلان الاعتكاف، ولازم ذلك أن يكثر السؤال والجواب عنه وعن تفاصيله وأن ينعكس ذلك على النصوص وأن يصل إلينا شيء منه على الأقل، ويستكشف من عدم تعرّض النصوص الواصلة إلينا لذلك عدم المانعيّة والبطلان.

وفيه: أنّ الخروج نسياناً لا يبلغ من الكثرة حدّاً يستلزم كثرة السؤال والجواب عنه وانعكاس ذلك على النصوص ووصولها إلينا، ولعلّ الابتلاء بالخروج جهلاً بالحكم قصوراً أو تقصيراً لا يقلّ عن الابتلاء بالخروج نسياناً ولم يذكر فيه ذلك.

مضافاً إلى أنّ ذلك لا يستلزم الصحّة في الخروج نسياناً كاستثناء من أدلّة المانعيّة؛ لاحتمال أن تكون الصحّة ثابتة فيه على أساس عدم مانعيّة الخروج من صحّة الاعتكاف؛ لعدم تقوّمه باللبث في المسجد فتكون الصحّة على القاعدة، والمقصود الأوّل لا الثاني.

ويظهر ممّا تقدّم: عدم تماميّة ما استدلّ به على عدم المبطليّة في المقام، وعرفت أنّ القاعدة تقتضي البطلان وعدم الصحّة.

نعم، لمّا كان المشهور يرى عدم البطلان ـ وإن أطلق بعضهم البطلان

أو مكرَهاً فلا يبطل(١)

كالشيخ في المبسوط[١] والمحقّق في المعتبر[٢] والعلّامة في التذكرة[٣] وغيرهم، وفصّل البعض[٤] بين طول الزمان وعدمه فالتزم بعدم البطلان في الثاني والبطلان في الأوّل لخروج الاعتكاف عن المسمّى مع طول الزمان ـ فنلتزم به على سبيل الاحتياط.

(١) كما هو ظاهر المبسوط[٥]، وحكي عدم البطلان عن المعتبر[٦]، وقيل يبطل كما هو ظاهر الشرائع[٧] والقواعد[٨] والإرشاد[٩]، وقيل[١٠] بالتفصيل بين طول الزمان وعدمه كما تقدّم في النسيان.

وكيف كان، فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة البطلان بالخروج من المسجد مطلقاً، ولذا فالكلام يقع في وجود دليل على عدم البطلان نخرج به عن مقتضى القاعدة.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٣.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٨٦.

(٤) مسالك الأفهام ٢ : ١٠٢.

(٥) المبسوط ١ : ٢٩٣.

(٦) مستند الشيعة ١٠ : ٥٥٧.

(٧) شرائع الإسلام ١ : ١٩٤.

(٨) قواعد الأحكام ١ : ٣٩٠.

(٩) إرشاد الأذهان ١ : ٣٠٦.

(١٠) مسالك الأفهام ٢ : ١٠٢.

وما استدلّ به على عدم البطلان أمور:

الأمر الأوّل: حديث الرفع بالتقريب السابق.

وتقدّم جوابه، وحاصله: أنّ مقتضى الحديث رفع التكليف التام لا الأمر بالناقص المقتضي لإجزائه وصحّته.

الأمر الثاني: الأصل.

وتقدّم في النسيان الاحتمالات في المراد به مع جوابها.

الأمر الثالث: عدم توجّه النهي للفعل المكره عليه.

وفيه: أنّ ذلك لا ينافي المبطليّة إذا تمّ الدليل عليها.

الأمر الرابع: ما في المستمسك[1] من أنّ دفع الضرر المتوعّد عليه المكره من أعظم الحوائج وأهمّها فيشمله ما دلّ على جواز الخروج للحاجة، ونحوه في مستند النراقي[2].

وفيه: أنّه يتوقف على صدق الحاجة على ما يفعله المكره من دفع الضرر المتوعّد به بالخروج من المسجد بحيث يقال: إنّه خرج منه لحاجة، وهو غير واضح.

الأمر الخامس: ما في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[3] من أنّ الإكراه من مصاديق الاضطرار حقيقةً غايته أنّ الضرورة في مورده نشأت من تهديد الغير لا من الأمور الخارجيّة.

والظاهر أنّه استفاد أخذ الاضطرار في أدلّة الترخيص في الخروج من

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٥٤.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٥٥٤.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٨٢.

قوله عليه السلام: «إلّا لحاجة لا بدّ منها» في بعضها، فإنّ مفادها تقييد الحاجة باللابدّيّة، أي: البالغة حدّ الضرورة لا مطلق الحاجة.

وفيه: أنّ الموضوع وإن لم يكن مطلق الحاجة لكنّه ليس مطلق الاضطرار وإنّما هو الحاجة التي يضطر إليها، فلا بدّ أن يكون خروجه لذلك لا مجرّد الاضطرار للخروج للفرار من الضرر المتوعّد به أو للفرار من شخص أو حيوان يخاف منه على نفسه، فإنّه لا يصدق الخروج للحاجة وإن كان لا بدّ منها.

الأمر السادس: أنّ الأدلّة وإن لم تشمل الخروج الإكراهي بالمطابقة إلّا أنّها تدلّ على جوازه بالأولويّة، فإنّه إذا رخّص الشارع بالخروج لجنازة أو عيادة مريض ونحوها من الحاجات فالترخيص فيما هو أشدّ من ذلك كالخروج الإكراهي يثبت من باب أولى.

بل قد يقال: بأنّ أحد موارد الترخيص المصرّح به في صحيحة ابن سنان[1] الغائط، والظاهر عدم الخصوصيّة ولذا لا إشكال في التعدّي إلى البول، كما أنّ الظاهر أنّ ملاك الترخيص دفع الضرر عن نفسه بعد المنع من فعل ذلك داخل المسجد، فيضطر لدفع الضرر إلى الخروج من المسجد، وإذا جاز الخروج لدفع ضرر البول أو الغائط عن نفسه جاز الخروج في المقام؛ لأنّ كلّاً منهما خروج لدفع الضرر عن نفسه وإن كان الاضطرار في الأوّل من جهة الحكم الشرعي وفي المقام ليس كذلك.

بل يمكن أن يقال: إنّ الاضطرار في المقام أيضاً من جهة الحكم الشرعي بوجوب دفع الضرر المعتدّ به عن نفسه حتّى إذا كان محتملاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

وكذا لو خرج لضرورة عقلاً أو شرعاً أو عادة كقضاء الحاجة من بول أو غائط(١)

وفيه: أنّ الأولويّة غير واضحة بعد أن كانت تلك الموارد داخلة تحت عنوان الحاجة العرفيّة الاجتماعيّة التي جرى العرف على الالتزام بها وإن لم تصل إلى حدّ الضرورة، والخروج الإكراهي ليس كذلك.

مع الالتفات إلى أنّ الكلام في الصحّة والبطلان لا في الجواز والمنع التكليفي حتّى يقال: إنّ جواز تلك الموارد تكليفاً يستلزم جواز ما هو أشدّ منها، ومن الواضح أنّ الصحّة والبطلان لا يناسبها ذلك؛ لإمكان أن يكون الخروج في هذه الموارد لا يوجب بطلان الاعتكاف ولكن الخروج الإكراهي يكون الاضطرار فيه أشدّ موجباً للبطلان.

والحاصل: لا تنهض هذه الأدلّة للخروج عن مقتضى القاعدة.

(١) لعلّ التعبير بـ «وكذا لو خرج لحاجة لا بدّ له منها» كما في عبارة بعض الفقهاء[1] أولى؛ لما عرفت من عدم كون موضوع الأدلّة المرخّصة مطلق الضرورة، كما أنّه ليس مطلق الحاجة وإنّما هو الحاجة التي لا بدّ منها، كما هو مقتضى الجمع بين صحيحة ابن سنان[2] التي أطلق فيها جواز الخروج للحاجة وبين صحيحة داود بن سرحان[3] ونحوها ممّا قيّد فيها بالحاجة التي لا بدّ منها.

---

(١) منهاج الصالحين ١ : ٤٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

ثـمّ إنّ اللابدّيّـة في الحاجة ظاهرة فـي الضرورة، فالـلازم الاقتصار في جواز الخـروج على الحاجة البالغـة حدّ الضرورة دون مـا إذا لم تبلغ ذلك.

ويترتّـب عليـه أنّ المـوارد غيـر المنصوصـة مـن مـوارد الحاجـة لا يجـوز الخـروج فيهـا إلّا إذا بلغت حدّ الضرورة كالغُسـل إذا لزم منه تنجيس المسـجد أو زيـادة المكـث فيـه؛ فإنّه لا بـدّ مـن إيقاعه خارج المسـجد لحرمـة تنجيس المسـجد وحرمـة بقـاء الجنـب فـي المسـجد، وأمّـا لـو لم يلـزم ذلك فيشـكل جـواز الخـروج لعـدم الضـرورة، وهكذا.

نعـم، إذا أريـد باللابدّيّـة فـي الحاجـة اللابدّيّـة العرفيّة ـ بمعنـى أهمّيّـة الحاجـة بحيـث لا ينبغي التهاون فيها مع لزوم الخروج لهـا عرفاً ـ أمكن الالتزام بجـواز الخـروج في هـذه المـوارد وإن لم تبلـغ حـدّ الضرورة.

وقد يُستدلّ لذلك[1] بأمور:

الأوّل: أنّـه أنسـب بإطـلاق الحاجـة في بعـض النصـوص، فـإنّ حمله على الحاجـة الضروريّـة بعيـد جدّاً بخـلاف حمله علـى الحاجة التـي لا بدّ منهـا عرفاً، فإنّـه قريـب بلحاظ ظهـور النصـوص في اهتمـام الشـارع بالمكث في المسـجد.

الثانـي: أنّه أنسـب بالجمع بين مـا تضمّن اسـتثناء الحاجة التـي لا بدّ منها ومـا تضمّـن اسـتثناء خصوص بعـض الأمور التـي لا بدّ منهـا مـن دون أن تبلغ حـدّ الضـرورة كصحيحـة ابـن سـنان[2]؛ لوضـوح عدم وجـوب حضـور الجمعة عنـد عدم بسـط يد الإمـام الحقّ ولا حضـور الجنـازة مطلقاً، وعـدم اطّراد كون الخـروج للغائط ضروريّـاً حقيقةً.

---

(١) مصباح المنهاج : ٤٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

وحينئذٍ فمن البعيد جدّاً انفراد كلٍّ من الطائفتين بمستثنى يخصّها، بل الأقرب رجوع أحدهما للآخر بحمل اللابدّيّة على العرفيّة حتّى تكون هذه الأمور المذكورة من مواردها.

الثالث: أنّه في صحيحة الحلبي[1] جمع بين الأمرين، وإرجاع ذيله إلى الصدر أنسب بما ذكر من الالتزام بتباين المضمونين.

الرابع: أنّ ذلك هو الظاهر من غير واحد من الأصحاب[2] حيث ذكروا غير ما تضمّنته النصوص في جملة المستثنيات بل هو صريح استدلال بعضهم على جواز بعض الأمور بأنّها من القربات[3].

أقول: اللابدّيّة العرفيّة هي المراد من الضرورة العرفيّة في كلماتهم حيث ذكروا أنّه لا فرق ـ بمقتضى الإطلاق ـ بين ما إذا كانت الضرورة عقليّة أو شرعيّة أو عرفيّة بحيث تعدّ بنظر العرف من الضرورات، كما إذا قدم ضيف لهم لا بدّ عرفاً للخروج من ملاقاته، فإنّ الأخيرة عبارة أخرى عن اللابدّيّة العرفيّة ولا داعي لتخصيص اللابدّيّة بها، بل مقتضى الإطلاق شمولها للضروريّات العقليّة والشرعيّة، كما هو المعروف.

وحينئذٍ نقول: إنّ الأدلّة المذكورة ليست أدلّة ـ على ما ذكره ـ في قبال ما هو المعروف، فالثاني ـ مثلاً ـ يتلائم مع إرادة مطلق الضرورة لا خصوص العرفيّة منها، فإنّه بعد حمل ما تضمّن استثناء الحاجة التي لا بدّ منها على الأعم يكون ما تضمّن استثناء بعض الأمور من باب ذكر بعض المصاديق للضرورة الشرعيّة كالغائط، أو العرفيّة كالجنازة أو عيادة مريض.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٢) مستند الشيعة ١٠ : ٥٥٨.

(٣) مستند الشيعة ١٠ : ٥٥٨ / ذخيرة المعاد ٢ : ٥٤١.

ونفس الكلام يقال في الثالث وكذلك الرابع، فإنّ ما ذكرته صحيحة الحلبي من الموارد إنّما هي مصاديق للضرورة العرفيّة، ولا يلزم من ذلك اختصاص الحاجة التي لا بدّ منها بالعرفيّة، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ ما ذكره ليس أمراً آخر غير ما هو موجود في كلماتهم، ولعلّه هو مراده.

ثمّ إنّ الموارد المذكورة في النصوص هي: الجنازة وعيادة المريض والجمعة والغائط، والكلام في أنّها مجرّد مصاديق للحاجة التي لا بدّ منها بأقسامها الثلاثة المتقدّمة ولا خصوصيّة فيها إلّا ذلك، أو أنّها عناوين مستقلّة في قبال الحاجة الضروريّة وتكون مستثناة من حرمة الخروج وإن لم يصدق عليها عنوان الحاجة الضروريّة.

والثمرة لا تظهر في الموارد الأخرى غير هذه الموارد ممّا يصدق عليه عنوان الحاجة الضروريّة بأحد أقسامها الثلاثة؛ لأنّها مستثناة على كلا التقديرين؛ لكونها مصاديق للحاجة الضروريّة حسب الفرض سواء كانت الموارد المنصوصة مجرّد مصاديق لهذا العنوان أو كانت عناوين مستقلّة في قباله.

وإنّما تظهر الثمرة في نفس هذه الموارد المنصوصة إذا لم يصدق عليها العنوان، فإنّها تكون مستثناة على الثاني دون الأوّل، وهي ثمرة مهمّة؛ لأنّ هذه الموارد قد لا تصل إلى حدّ الضرورة، فإنّ الميّت والمريض قد لا تكون له علاقة أكيدة مع المعتكف فلا يكون حضور تشييع الأوّل وعيادة الثاني من الضروريّات حتّى عرفاً، وكذا الجمعة إذا لم نقل بوجوب حضورها، وكذا الغائط فإنّه لا يكون ضروريّاً دائماً.

والصحيح: هو الأوّل بالنسبة إلى الجنازة وعيادة المريض؛ لظهور صحيحة الحلبي في ذلك حيث جمعت بين الاستثنائين، بل هو الصحيح ظاهراً بالنسبة إلى الجمعة والغائط، فإنّهما وإن ذكرا مستقلّين في صحيحة ابن سنان إلّا أنّ ذكر الجنازة معهما ـ التي عرفت أنّها لا خصوصيّة لها إلّا كونها مصداقاً لعنوان الحاجة الضروريّة ـ يكون قرينة على أنّهما كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الجمع بين استثناء الحاجة الضروريّة واستثناء هذه الموارد بحمل هذه الموارد على أنّها مصاديق لذاك العنوان ـ فلا تعدّد في الاستثناء ـ أنسب وأولى من تعدّد الاستثناء.

وعليه فهذه الموارد الأربعة لا تستثنى إلّا إذا صدق عليها عنوان الحاجة التي لا بدّ منها عادة أو شرعاً أو عرفاً، وكذلك الحال بالنسبة إلى الموارد غير المنصوصة فإنّها تستثنى مع صدق العنوان وإلّا فلا.

والظاهر أنّ الجنازة وعيادة المريض تعتبر من الضروريّات العرفيّة في بعض الحالات، كما أنّ الجمعة تعتبر من الضروريّات الشرعيّة كذلك، وأمّا الغائط فلا يبعد كونه كذلك؛ لأنّ الضرورة نشأت من حكم الشارع بحرمة تنجيس المسجد.

ثمّ إنّه يظهر ممّا تقدّم عدم تماميّة ما ورد في تقريرات بحث السيد الخوئي قدس سره[1] من جواز الخروج في الموارد المنصوصة وإن لم تكن من مصاديق الضرورة؛ لأنّه مبنيٌّ على كونها عناوين مستقلّة وأنّ استثناءها لخصوصيّاتها لا لكونها مصاديق للحاجة الضروريّة، وقد عرفت ما فيه.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٨٥.

أو للاغتسال من الجنابة أو الاستحاضة ونحو ذلك، ولا يجب الاغتسال في المسجد وإن أمكن من دون تلويث وإن كان أحوط(١)

---

(١) الصحيح: أنّ الضابط السابق ينطبق عليها، وهو أنّها تستثنى إذا صدق عليها عنوان الحاجة التي لا بدّ منها وإلّا فلا.

ومن الواضح أنّ الاغتسال للجنابة يختلف عن الاغتسال من الاستحاضة أو مس الميّت من حيث عدم جواز المكث في المسجد مع حدث الجنابة وجوازه مع الباقي.

ومن هنا يكون صدق هذا العنوان مع حدث الجنابة أوضح من جهة المنع الشرعي من البقاء في المسجد خصوصاً إذا فرض استلزام الغُسل تنجيس المسجد فيكون ذلك حيثيّة إضافيّة توجب صدق الضرورة من جهة المنع الشرعي من تنجيس المسجد بخلاف المستحاضة ومن عليه غُسل مس الميّت، فإنّهما لا يحرم عليهما البقاء في المسجد كما أنّ غُسلهما داخل المسجد لا يستلزم تنجيس المسجد.

نعم، إذا فرض أنّ غُسل المجنب في المسجد لا يستلزم تنجيس المسجد وكان غُسله فيه لا يستلزم وقتاً أكثر ممّا يستلزمه الخروج والغُسل خارجه فلا إشكال في جواز الاغتسال داخل المسجد، بل قد يجب نظراً لوجوب المكث في المسجد وعدم وجود ضرورة للخروج بعد فرض إمكان الاغتسال داخل المسجد من دون مخالفة لحكم شرعي.

ثمّ إنّه في الموارد التي التزمنا فيها بجواز الخروج وعدم مبطليّته للاعتكاف لا بدّ من الاقتصار على الخروج الذي لا يزول معه عنوان الاعتكاف بأن يكون زمانه قصيراً، وإلّا فلا إشكال في البطلان؛ لأنّ الحكم بالصحّة يستلزم

والمدار على صدق اللبث، فلا ينافيه خروج بعض أجزاء بدنه من يده أو رأسه أو نحوهما(١).

بقاء عنوان الاعتكاف، وإلّا فلا يوجد شيء حتّى يحكم بصحّته[1].

ثمّ إنّ الخروج الذي لا يستند إلى الاختيار ـ كما لو كان في نومه أو حمل رغماً عنه وأخرج من المسجد ـ لا يوجب بطلان الاعتكاف حتّى في الموارد التي التزمنا بالبطلان؛ لانصراف النصوص الدالّة على حرمة الخروج إلى الخروج الاختياري خصوصاً إذا كانت تتضمّن التحريم التكليفي.

ويشهد لذلك ـ مضافاً إلى الانصراف ـ استثناء الحاجة في النصوص، فإنّ المراد الخروج الاختياري لقضاء الحاجة فيكون ذلك قرينة على أنّ الخروج في المستثنى منه هو الخروج الاختياري لا لحاجة لا بدّ منها.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ النصوص وإن كانت لا تدلّ على البطلان في الخروج غير الاختياري لأجل الانصراف لكنّها لا تدلّ على الصحّة أيضاً؛ لأنّه خارج عن المستثنى والمستثنى منه، فلا يمكن إثبات صحّة الاعتكاف مع الخروج غير الاختياري بهذه النصوص.

وحينئذٍ يقال: إنّ مقتضى القاعدة البطلان لما تقدّم من تقوّم الاعتكاف باللبث وأنّ الخروج من المسجد في جميع حالاته ينافي الاعتكاف ويقتضي بطلانه إلّا ما خرج بالدليل.

(١) علّل الجواز في المقام بأنّ المنافي للاعتكاف خروجه لا خروج بعضه، كما عن المعتبر[2].

---

(١) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٨ ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١ وح ١١.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٤.

مسألة١: لو ارتدّ المعتكف في أثناء اعتكافه بطل وإن تاب بعد ذلك إذا كان ذلك في أثناء النهار بل مطلقاً على الأحوط(١).

والأَولى ما في المتن من أنّ المدار على صدق اللبث مع إخراج بعض البدن وعدمه فيصحّ مع صدقه ويبطل مع عدمه، وهذا يعني أنّ اللبث قد لا يصدق مع إخراج البعض كمعظم البدن ولمدّة طويلة، فما في المعتبر غير تامّ على إطلاقه.

ثمّ إنّ طول مدّة إخراج البعض وقصرها وكون البعض معظم البدن وعدمه له أثر في صدق اللبث وعدمه.

(١) يستدلّ له بأنّ الاعتكاف عبادة وهي لا تصحّ من الكافر لأنّ الإسلام بل الإيمان معتبر في صحّة العبادة، وبأنّ الصوم معتبر في الاعتكاف وهو لا يصحّ من الكافر لما تقدّم، وبأنّ قصد القربة لا يتأتّى من الكافر وهو معتبر في العبادة.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك في بحث شرائط صحّة الصوم، فراجع.

نعم، يمكن الاستدلال على البطلان بأنّ الكافر يحرم عليه اللبث في المساجد، فإذا كان اللبث في حال الارتداد محرّماً ومبغوضاً فكيف يقع مصداقاً للواجب؟ وكيف يمكن التقرّب به إلى المولى سبحانه وتعالى؟

ثمّ إنّه لا فرق في البطلان بالارتداد بين أن يقع في النهار أو يقع في الليل بناءً على ما هو الصحيح من دخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف.

مسألة٢: لا يجوز العدول بالنيّة من اعتكاف إلى غيره وإن اتّحدا في الوجوب والندب(١)

(١) لا يخفى أنّ صيرورة عمل ما عملاً آخر بالقصد والعدول بالنيّة لا يتصور في الأعمال الخارجيّة غير المتقوّمة بالقصد، فالقيام لا يصير جلوساً بالقصد والعدول.

نعم، يتصور ذلك في الأعمال المتقوّمة بالقصد والنيّة مثل العبادات، فيعدل من العبادة الواجبة إلى المستحبة أو بالعكس، أو يعدل من العبادة عن الغير إلى العبادة عن نفسه أو بالعكس.

والكلام في صحّة العدول بمعنى وقوع العبادة للمعدول إليه مع وقوع جزءٍ منها أو تمامها للمعدول عنه.

والصحيح أن يقال: إنّ الأصل يقتضي عدم جواز العدول؛ لعدم الدليل على وقوعه للمعدول إليه بعد وقوع جزءٍ منه أو تمامه للمعدول عنه.

وبعبارة أخرى: أنّ العدول إمّا أن يكون باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه إلى المعدول إليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان عليه من الخصوصيّة وإيقاع ما يأتي على هويّته وخصوصيّته مع تركّب الفعل من مجموعهما، وكلٌّ منهما غير تام.

أمّا الأوّل فلاستلزامه انقلاب الشي عمّا هو عليه.

وأمّا الثاني فلاستلزامه تركّب العمل من هويّتين متغايرتين.

وكلٌّ منهما وإن كان ممكناً في الأمور الاعتباريّة إلّا أنّه بحاجة إلى دليل، ومع عدمه فمقتضى الأصل عدم صحّته.

ولا عـن نيابة ميّت إلى آخر أو إلـى حيّ، أو عـن نيابة غيره إلى نفسـه أو العكس(١).

ثمّ إنّه لو عدل فهل يبقى الاعتكاف للأوّل ولا يبطل أو لا؟

والصحيـح: أنّه يبطـل إذا قلنا بأنّ بقـاء الاعتكاف يحتاج إلى نيّة الاسـتمرار فيـه؛ لأنّ المفروض عدم نيّة الاسـتمرار في المقام.

ولا يبطـل إذا قلنـا بـأنّ بقـاء الاعتـكاف علـى ما وقـع عليه مـن الخصوصيّة يكفـي فيه عدم الفسـخ؛ لأنّ العدول مـن اعتكاف إلى آخر لا يكون فسـخاً له، فتأمّل.

قـد يقال بالثاني وأنّه كالإحرام لا يحتاج اسـتمراره إلـى النيّة بل يكفي عقده في اسـتمراره ما لم يفسـخ حيث يكون مشـروعاً، وليس كالصيـام الذي يحتاج اسـتمراره إلى النيّة، ويسـتدلّ لذلك بصحيحة داود بن سـرحان المتقدّمة.

لكن الاسـتدلال بها غير واضـح، مضافاً إلى عدم وضوح دعـوى أنّ العدول ليس فسـخاً؛ لأنّـه يعني رفع اليد عن المعـدول عنه وتركه، وهو معنى الفسـخ.

ويحتمـل أن يكـون الاعتـكاف كالصيـام؛ لأنّه عبـادة ممتدّة طيلـة وقتها فلا بـدّ أن تكـون عن نيّـة وقصد في جميـع الآنات، فـإذا وقع بعضه لا عـن نيّة لم يقع عبـادة فيبطل.

فالأقرب: بطلان الاعتكاف بالعدول المذكور.

---

(١) هـذا مبنـيٌّ على مشـروعيّة النيابـة في الاعتـكاف، وظاهر المتـن المفروغيّة عـن ذلك، ولا يخفـى أنّ القاعـدة عند الشـك في قبـول العمل للنيابـة تقتضي عـدم القبـول إلّا إذا قام الدليل عليـه، وتقدّم في كتاب الصـوم الوجه في ذلك،

مسألة٣: الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد، نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب فيصحّ إهداؤه إلى متعدّدين أحياءً أو أمواتاً أو مختلفين(١).

وحاصله: أنّ فراغ ذمّة شخص عمّا اشتغلت به لا يكون إلّا بفعله، وأمّا أن يحصل ذلك بفعل الغير فهو على خلاف القاعدة ويحتاج إلى دليل.

وعليه فلا بدّ من الاقتصار على مورد قيام الدليل وعدم التعدّي إلى غيره.

ولا إشكال في قيام الدليل على مشروعيّة النيابة في بعض الأعمال مثل الصلاة والحج والطواف، ولم يقم دليل في الاعتكاف، وإنّما يستدلّ على المشروعيّة فيه بالنصوص الواردة في غيره من العبادات، فإنّ العرف والمتشرعة بحسب مرتكزاتهم لا يفهمون الخصوصيّة في هذه الموارد، وإنّما الخصوصيّة للجامع وهو كونها من وجوه البرّ العباديّة.

(١) لما تقدّم في المسألة السابقة من أنّه لا بدّ من الاقتصار فيما خالف القاعدة على مورد النص، ومقتضى ذلك عدم صحّة النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد، وعلى تقدير قيام الدليل على مشروعيّة النيابة في الاعتكاف فمورده والمتيقّن منه النيابة عن واحد لا عن أكثر من واحد.

وهذا واضح في الاعتكاف الواجب بمعنى أنّ ذمّة شخصين إذا كانت مشغولة بالاعتكاف فلا تفرغ إذا جاء شخص آخر بالاعتكاف نيابةً عنهما.

وأمّا في الاعتكاف المندوب فهو وإن كان كالسابق بلحاظ مقتضى القاعدة ـ فإنّ قيام شخص بأداء الفعل المندوب نيابةً عن غيره حتّى يكون

لـه ثوابـه خـلاف مقتضـى القاعـدة؛ إذ ليـس للإنسـان إلّا مـا سـعى ـ إلّا أنّـه قـد يدّعـى وجـود ما يـدلّ علـى الجواز فيـه، وهـو بعـض الروايـات الدالّة على مشـروعيّة النيابـة فـي بعض العبـادات بدعـوى دلالتها على مشـروعيّة النيابة عـن أكثر مـن واحـد، مثل:

١ـ معتبـرة معاوية بـن عمّار قال: «قلت لأبي عبـد الله عليه السلام : ما يلحق الرجل بعـد موتـه؟ فقـال: سـنّة سـنّها يعمـل بهـا بعـد موته فيكـون لـه مثل أجـر من يعمـل بهـا من غير أن ينقص من أجورهم شـيء، والصدقـة الجارية تجري من بعـده، والولد الطيّب يدعو لوالديـه بعد موتهما ويحجّ ويتصـدّق ويعتق عنهما ويصلّـي ويصوم عنهمـا، فقلت: أشـركهما في حجّتي؟ قـال: نعم»[١].

٢ـ روايـة محمـد بـن مـروان قـال: «قـال أبـو عبـد الله عليه السلام : مـا يمنـع الرجل منكـم أن يبـرّ والديـه حيّيـن وميّتيـن يصلّـي عنهمـا ويتصـدّق عنهمـا ويحـجّ عنهمـا ويصـوم عنهما فيكـون الذي صنـع لهما وله مثـل ذلـك، فيزيده الله عزّ وجلّ ببـرّه وصلتـه خيراً كثيـراً»[٢].

٣ـ روايـة علـي بـن أبـي حمـزة قـال: «سـألته عـن الرجـل يحـج ويعتمـر ويصلّـي ويصـوم ويتصـدّق عـن والديـه وذوي قرابتـه؟ قـال: لا بأس بـه يؤجر فيمـا يصنـع ولـه أجـر آخـر بصلـة قرابتـه، قلـت: إن كان لا يـرى مـا أرى وهـو ناصـب؟ قـال: يخفّـف عنـه بعـض مـا هـو فيـه»[٣]، وغيرهـا.

فإنّـه لا يحتمـل إرادة إهـداء الثـواب؛ لظهورهـا فـي النيابـة، كمـا لا يحتمـل

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٤، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧٦، ب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٨ : ٢٧٨، ب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٨.

إرادة التصدّق والحج عنهما على نحو الانفراد، فتدلّ على جواز النيابة عنهما على نحو التشريك، وهو المطلوب.

وأجاب عنه السيد الخوئي قدس سره[1] بأنّ الظاهر منها إرادة كلٍّ منهما على سبيل الانفراد وبنحو الانحلال كما لو قيل: «صلّ عن والديك أو صم عنهما» فإنّ المراد به الصلاة عن كلٍّ منهما مستقلّاً لا على نحو العموم المجموعي.

وفيه: أنّه حتّى لو تمّ هذا الاستظهار فإنّ ذيل معتبرة معاوية ظاهر في الحج عنهما معاً وهو معنى التشريك، وكأنّ الراوي فهم من كلام الإمام عليه السلام جواز النيابة عنهما على نحو الانفراد فسأل عن جوازها على نحو التشريك.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ السؤال في ذيل المعتبرة عن إشراكهما في حجّته، أي: جعلهما شريكين معه فيها، وهو إن لم يكن ظاهراً في الاشتراك في ثواب العمل الصادر منه عن نفسه ـ بقرينة قوله: «في حجّتي» ـ فلا أقلّ من احتمال ذلك احتمالاً معتدّاً به، وحينئذٍ لا يكون الذيل قرينة على كون كلام الإمام عليه السلام ظاهراً في النيابة على نحو الانفراد؛ لأنّ الذيل إذا أريد به التشريك في ثواب العمل ينسجم مع إرادة النيابة على نحو التشريك من كلام الإمام عليه السلام أيضاً، فالإمام عليه السلام ذكر جواز هذه النيابة والسائل سأل عن التشريك في الثواب.

ومن هنا قد يقال بظهور عبارة «يصلّي عنهما» ونحوها في النيابة على نحو التشريك عكس ما ذكره السيد الخوئي قدس سره بقرينة قوله في رواية عُدّة الدّاعي: «فيكون الذي صنع لهما»[2]؛ لظهوره في أنّ ما يأتي به الولد من

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٤، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٥.

الصـلاة ـ مثـلاً ـ يكـون لهمـا لا لأحدهمـا، فـإذا صلّـى عنهما صـلاة واحـدة كانت لهمـا وإذا صلّـى عنهما أخرى كانت لهمـا أيضاً، وهذا ظاهر في الصـلاة عنهما معاً.

وكذلـك قولـه عليه السلام فـي روايـة عمـر بـن يزيـد: «يصلّـي عـن ولـده كلّ ليلـة ركعتيـن»[1]؛ لظهـوره فـي أنّـه عليه السلام كان يصلّيهمـا عنهـم علـى نحـو العمـوم المجموعـي لا الاسـتغراقي، وإلّا كان الأنسـب أن يقـال: «يصلّي عـن كلّ واحد مـن ولـده ركعتيـن»، فلاحـظ.

ويدلّ على جواز التشـريك فـي النيابة صحيحة عمر بـن يزيد، قال: «قلت لأبـي عبـد الله عليه السلام: نصلّي عـن الميّت؟ فقال: نعـم حتّى أنّه ليكـون في ضيق فيوسّـع الله عليـه ذلـك الضيـق، ثمّ يؤتـى فيقـال له: خفّـف عنك هـذا الضيق بصـلاة فـلان أخيك عنك، قال: فقلت: فأشـرك بيـن رجلين فـي ركعتين؟ قال: نعـم»[2]، فإنّ إشـراك رجلين فـي ركعتين لا يتصور على نحـو الانفراد.

وقد يسـتدلّ علـى ذلك بما ورد مـن جواز التشـريك بين اثنيـن أو أكثر في الحجة المندوبة[3].

وفيـه: مـا تقـدّم مـن احتمـال إرادة إشـراكهم معـه فـي ثـواب العمـل بقرينة نسـبة الحـج إليـه، فهـو يحـج عـن نفسـه ويشـرك الآخريـن معـه فـي الثواب وليـس المراد النيابة عنهم؛ لأنّ العمل الواحد إذا جاء به الشـخص عن نفسـه لا يقبـل أن يقـع نيابةً عـن غيره.

نعـم، قد يستشـكل في دلالـة الروايات السـابقة على جواز النيابـة عن أكثر

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٥، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٣، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ١.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة ١١ : ٢٠٢، ب ٢٨ من أبواب النيابة في الحج.

مسألة٤: لا يعتبر في صوم الاعتكاف أن يكون لأجله بل يعتبر فيه أن يكون صائماً أيّ صوم كان(١)

من واحد بأنّها مسوقة لبيان حكم أصل مشروعيّة النيابة لا لبيان كيفيّة النيابة وتفاصيلها.

وفيه: أنّ هذا قد يصحّ في مثل رواية محمد بن مروان المتقدّمة ولكنّه لا يصحّ في الروايات المستدلّ بها في المقام وهي رواية عمر بن يزيد[1] ورواية عُدّة الدّاعي[2] وصحيحة عمر بن يزيد الأخرى[3]، فلاحظ.

(١) إنّ اشتراط صحّة الاعتكاف بالصوم لا يعني ولا يستلزم اشتراط وقوع الصوم لأجل الاعتكاف، نظير اشتراط الصلاة بالطهارة فإنّ المراد اشتراط وقوع الصلاة مع الطهارة ولو جاء بها لغرض آخر.

وعليه يكفي في صحّة الاعتكاف وقوعه مع الصوم وإن لم يأت به للاعتكاف من دون فرق بين أن يكون واجباً أو مستحباً، رمضان أو غيره، والظاهر أنّ ذلك ممّا لا خلاف فيه، وعن المعتبر[4] أنّ عليه فتوى علمائنا.

ويستدلّ له باعتكاف النبيﷺ في شهر رمضان مع وضوح أنّ شهر رمضان لا يقع فيه صوم غيره، كما أنّه لا يحتمل وجود خصوصيّة لشهر رمضان.

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٥، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٤، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢ : ٤٤٣، ب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ١.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٢٦.

فيجوز الاعتكاف مع كون الصوم استئجاريّاً أو واجباً من جهة النذر ونحوه، بل لو نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك أن يؤجر نفسه للصوم ويعتكف في ذلك الصوم، ولا يضرّه وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف، فإنّ الذي يجب لأجله هو الصوم الأعم من كونه له أو بعنوان آخر(١)، بل لا بأس بالاعتكاف المنذور مطلقاً(٢) في الصوم المندوب الذي يجوز له قطعه، فإن لم يقطعه تمّ اعتكافه، وإن قطعه انقطع ووجب عليه الاستئناف.

مسألة٥: يجوز قطع الاعتكاف المندوب في اليومين الأوّلين، ومع تمامهما يجب الثالث(٣)

---

(١) هذا متفرّع على ما قبله.

(٢) هذا في مقابل المنذور المعيّن الذي تجب فيه الكفارة إذا قطعه.

(٣) وقع الاختلاف في وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه وعدمه على أقوال:

القول الأوّل: يجب بالدخول فيه كالحج المندوب، وهو قول الشيخ في المبسوط[1] والحلبي[2] وابن زهرة[3]، ويستدلّ له:

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٠.

(٢) الكافي في الفقه : ١٨٦.

(٣) غنية النزوع : ١٤٧.

أوّلاً: بما دلّ على حرمة إبطال العمل مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[1].

وفيه: ما تقدّم مراراً من أنّ الآية ناظرة إلى الإبطال بعد الفراغ من العمل، نظير قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾[2]، وهو مقتضى صيغة الإبطال في الآية.

مضافاً إلى لزوم تخصيص الأكثر المستهجن؛ لجواز قطع جميع المستحبات ومعظم الواجبات، ولو سلّم وجب تقييده بما دلّ على الجواز في المقام، كما سيأتي.

وثانياً: بإطلاق ما دلّ على وجوب الكفارة بالجماع قبل تمام الثلاثة أيّام الشامل لليومين الأوّل والثاني فإنّه يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على حرمة القطع؛ إذ لا معنى للتكفير عن أمر مباح.

وأجيب عنه: بمنع الملازمة بين الكفارة والحرمة كما في تروك الإحرام فيما لو صدر ما يجب تركه اضطراراً أو نسياناً.

وفيه: أنّ ذلك إنّما ينفي الملازمة العقليّة لا العرفيّة مع انصراف دليل الكفارة إلى الحرمة، خصوصاً موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[3]، فإنّ إطلاق التنزيل يقتضي الحرمة كما يقتضي الكفارة.

وأجيب عنه أيضاً: بأنّ غاية ما يلزم هو حرمة الإبطال بالجماع الذي

---

(١) سورة محمد : ٣٣.

(٢) سورة البقرة : ٢٦٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

وردت فيه الكفارة لا حرمة مطلق الإبطال ولو فيما لا كفارة فيه كالخروج العمدي.

وفيه: ما قد يقال: من أنّ الإبطال إذا حرم بالجماع حرم بغيره؛ لعدم الفرق بين أسبابه، فتثبت حرمة الإبطال مطلقاً ويجب الإتمام.

والجواب الصحيح: أن يقال: إنّه لو تمّ الإطلاق فلا بدّ من تقييده بما سيأتي ممّا دلّ على جواز الإبطال قبل مضي يومين منه فيلتزم بعدم الملازمة في اليومين، وتثبت الكفارة لإطلاق دليلها ولا تثبت الحرمة.

ومنه يظهر عدم تماميّة ما استشكل به على دعوى التقييد من أنّ حمل نصوص الكفارة على خصوص اليوم الثالث بعيد جدّاً مع كثرتها وعدم الإشارة فيها إلى التفصيل المذكور؛ وذلك لأنّ التقييد لا يراد به تقييد أدلّة الكفارة، بل تقييد الملازمة بمعنى أنّ الكفارة تلازم الحرمة إلّا في اليومين الأوّل والثاني لقيام الدليل على عدم الحرمة فيهما، وتبقى أدلّة الكفارة على إطلاقها فيلتزم بثبوت الكفارة بالجماع مطلقاً وعدم حرمة الإبطال في اليومين، فإذا لم يبطل اعتكافه فيهما وجامع فعليه الكفارة، وإذا أبطله وجامع فلا كفارة عليه؛ لخروجه بالإبطال عن موضوع الكفارة، أي: المعتكف.

وثالثاً: بما دلّ على وجوب القضاء على المريض والحائض، مثل:

١ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنّه يأتي بيته ثمّ يعيد إذا برئ ويصوم»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٤، ب ١١ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

٢ـ صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في المعتكفة إذا طمثت، قال: «ترجع إلى بيتها، فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها»[1].

٣ـ موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأيّ امرأة كانت معتكفة ثمّ حرمت عليها الصلاة فخرجت من المسجد فطهرت فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتّى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها»[2].

بتقريب أنّ إطلاق الدليل يقتضي ثبوت القضاء حتّى إذا حدث المرض أو الحيض في اليوم الأوّل والثاني، وهذا الحكم لا يكون إلّا إذا كان الفائت واجباً، وإلّا فلا معنى لوجوب القضاء، فيثبت وجوب الاعتكاف المندوب بمجرّد الشروع فيه.

وفيه:

أوّلاً: أنّ غاية ما يثبت بما ذكر هو وجوب الاعتكاف عند الشروع فيه، لكن المطلوب ومحل الكلام ليس هذا بل وجوب الاستمرار بالاعتكاف بعد الشروع فيه وعدم جواز قطعه، وهذا لا يثبت بما ذكر؛ لإمكان أن يكون واجباً يجوز قطعه كما في الواجبات الموسّعة، فإذا قطعه وجبت إعادته.

وثانياً: أنّ الروايات الآتية صريحة في جواز الخروج من المسجد في اليومين الأوّلين وظاهرة في عدم وجوب القضاء بالخروج فيهما؛ لعدم تعرّضها له مع أنّ المناسب التعرّض له لو كان واجباً، وهذه الروايات أخصّ مطلقاً من روايات القضاء؛ لاختصاصها باليومين الأوّلين وعموم روايات القضاء لهما ولليوم الثالث، فتكون مخصِّصة لها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٤، ب ١١ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٣٦٨، ب ٥١ من أبواب الحيض، ح ٢.

وثالثاً: إمكان حمل هذه الروايات على الاعتكاف الواجب بنذر أو استئجار ونحوهما، ويشهد له التعبير بالقضاء في بعضها لظهوره في اشتغال الذمّة بالاعتكاف وتفرّع القضاء على ذلك.

القول الثاني: عدم وجوبه مطلقاً حتّى بعد مضي اليومين، وهو قول السيد المرتضى[1] والحلّي[2] والعلّامة[3]، وقيل[4]: إنّه الأشبه بالمذهب.

ويستدلّ له ـ بعد وضوح أنّ انقلاب النفل إلى الفرض على خلاف القاعدة ـ بأصالة البراءة واستصحاب الجواز ونحوها من الأصول المؤمّنة.

وفيه: أنّه لا مجال لهذه الأصول بعد قيام الدليل على الوجوب في اليوم الثالث، كما سيأتي.

القول الثالث: عدم وجوب الإتمام في اليومين الأوّلين والوجوب في الثالث، وهو قول ابن الجنيد على ما حكي[5] وابن البرّاج[6]، وظاهر الشيخ في النهاية[7] والمحقّق في الشرائع[8]، واختاره جماعة من المتأخرين.

ويستدلّ له بصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين ولم يكن

---

(١) المسائل الناصريّات : ٣٠٠، المسألة ١٣٥.

(٢) السرائر ١ : ٤٢٢.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٨٣.

(٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٧.

(٥) مختلف الشيعة ٣ : ٥٨١.

(٦) المهذّب ١ : ٢٠٤.

(٧) النهاية : ١٧١.

(٨) شرائع الإسلام ١ : ١٩٣.

وأمّا المنذور فإن كان معيّناً فلا يجوز قطعه مطلقاً(١) وإلّا فكالمندوب(٢).

مسألة٦: لو نذر الاعتكاف في أيّام معيّنة وكان عليه صوم منذور أو واجب لأجل الإجارة يجوز له أن يصوم في تلك الأيّام وفاءً عن النذر أو الإجارة، نعم لو نذر الاعتكاف في أيّام مع قصد كون الصوم له ولأجله لم يجزئ عن النذر أو الإجارة(٣).

اشترط فليس له أن يفسخ (ويخرج) اعتكافه حتّى تمضي ثلاثة أيّام»[١].

وصحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيّام أخر وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتّى يتمّ ثلاثة أيّام أخر»[٢]، وإن كانت الأخيرة تختص بما زاد على الثلاثة الأوَل.

وهي تامّة سنداً ودلالةً، ولا معارض لها ولا شهرة على خلافها، فيتعيّن العمل بها.

(١) لوجوب الوفاء بالنذر.

(٢) إذ لا وجه لوجوبه بعد الشروع فيه إلّا ما استدلّ به على الوجوب في المندوب، وقد عرفت ما فيه.

(٣) اتّضح ذلك ممّا تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٣، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

مسألة٧: لو نذر اعتكاف يوم أو يومين فإن قيّد بعدم الزيادة بطل نذره(١)، وإن لم يقيّده صحّ ووجب ضمّ يوم أو يومين(٢).

مسألة٨: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيّام معيّنة أو أزيد فاتّفق كون الثالث عيداً بطل من أصله(٣)، ولا يجب عليه قضاؤه(٤) لعدم انعقاد نذره لكنّه أحوط(٥).

---

(١) لعدم مشروعيّة المنذور لأنّها مشروطة بالثلاثة.

نعم، إذا كان المنذور مجرّد اللبث في المسجد لا الاعتكاف المعهود في الشريعة فلا يبعد صحّة النذر؛ لأنّ الكون في المسجد والبقاء فيه أمر راجح شرعاً كما يستفاد ممّا دلّ على استحباب أن يكون أوّل داخل في المسجد وآخر خارج منه، فلا مانع من انعقاد هذا النذر ووجوب الوفاء به.

نعم، لا يكون محكوماً بالأحكام الخاصّة الواردة في الاعتكاف المعهود الشرعي.

(٢) إذ لا وجه للبطلان حينئذٍ بعد أن كان المنذور المطلق قابلاً للانطباق على الفرد الصحيح والمشروع وهو المتمَّم ثلاثاً، ويكفي في صحّة النذر اشتمال بعض أفراده على الرجحان ويحمل الإطلاق عليه.

(٣) لأنّ الاعتكاف مشروط بالصوم وهو غير مشروع في العيد، فإذا اتّفق كون الثالث عيداً كشف ذلك عن عدم انعقاد النذر من أصله.

(٤) لما عرفت من عدم انعقاد النذر من أصله فلا وجوب عليه، فلا يفوته شيء حتّى يجب القضاء.

(٥) لاحتماله واقعاً كما في الصوم المنذور إذا صادف العيد، فإنّ الدليل دلّ على وجوب قضائه وإن كان مقتضى القاعدة عدم الوجوب.

مسألة٩: لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل إلّا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر، ولو نذر اعتكاف ثاني يوم قدومه صحّ ووجب عليه ضمّ يومين آخرين(١).

---

(١) الظاهر أنّ المفروض في المسألة قدوم زيد أثناء النهار وأنّه نذر الاعتكاف في يوم قدومه مع إتمامه ثلاثاً، وهنا ذكر صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا علم قبل الفجر بقدومه في أثناء النهار.

الصورة الثانية: ما إذا لم يعلم قبل الفجر بقدومه في النهار وإنّما علم بذلك بعد الفجر.

وحكم بالصحّة في الأولى لصحّة النذر، وهو واضح فإنّ متعلّقه الاعتكاف من حين طلوع الفجر مع تتميمه ثلاثاً، وهو أمر راجح ومشروع فيجب الوفاء به.

وحكم بالبطلان في الثانية لعدم مشروعيّة الاعتكاف في يوم قدومه؛ لأنّ المفروض أنّه علم به أثناء النهار ومبدأ احتساب الاعتكاف لا بدّ شرعاً أن يكون من طلوع الفجر لا في أثناء النهار بعد طلوعه.

والحكم بالبطلان مبنيٌّ على عدم مشروعيّة الزيادة على الثلاثة أيّام في الاعتكاف خصوصاً إذا كانت ببعض اليوم وكانت سابقة على الثلاثة، كما في المقام.

وأمّا إذا قلنا بمشروعيّة الزيادة مطلقاً ولو ببعض اليوم ـ مع تقدّمها على الثلاثة ـ فلا وجه للبطلان، فيعتكف ساعة قدومه وإن في النهار، ويضيف إليها ثلاثة أيّام، ويكون هذا النصف المتقدّم زيادة على الثلاثة.

وحيث إنّنا استشكلنا في مشروعيّة الزيادة خصوصاً إذا كانت قبل الثلاثة فالمتعيّن الالتزام بالبطلان، كما في المتن.

نعم، في صورة العلم الإجمالي بيوم قدومه ودورانه بين أيّام معيّنة قد يستشكل في الحكم بالبطلان من جهة إمكان الاحتياط بالاعتكاف في جميع أطراف العلم الإجمالي التي يحتمل قدومه فيها، ولا يرد هذا الإشكال إذا فرض عدم العلم الإجمالي كما إذا كان يحتمل عدم قدومه أصلاً وعلم به أثناء النهار.

والجواب: ما ذكروه من أنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة وإن كان كذلك بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة، وإنّما المنجّز لوجوب الموافقة هو الاحتمال الذي لا مؤمّن له عقلاً ولا شرعاً بعد تعارض الأصول في الأطراف.

وأمّا إذا لم تتعارض الأصول بأن جرت في بعض الأطراف فقط فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل المؤمّن الجاري في ذاك الطرف؛ لعدم المعارض له.

وفي المقام الأصل المؤمّن ـ مثل أصالة عدم قدوم زيد ـ لا يجري في اليوم الأخير من أطراف العلم الإجمالي؛ لعدم الشك في قدومه فيه بل يعلم بقدومه إمّا في هذا اليوم أو فيما قبله من الأيّام.

وعليه تجري أصالة عدم القدوم في الباقي لعدم المعارض، فلا يجب عليه الاعتكاف فيها.

مسألة١٠: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيّام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد(١).

مسألة١١: لو نذر اعتكاف ثلاثة أيّام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأُولى فيه(٢) بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر فإنّ الليلة الأُولى جزء من الشهر(٣).

---

(١) لعدم مشروعيّة المنذور؛ لكون الاعتكاف في الليلتين المتوسطتين لازماً لاعتبار التتابع في الأيّام الثلاثة لا لدخولهما في مفهوم الأيّام، على ما تقدّم.

نعم، إذا أريد مجرّد اللبث في المسجد في هذه المدّة ـ أي: الاعتكاف اللغوي لا الاعتكاف المعهود ـ أمكن الالتزام بانعقاد النذر، كما تقدّم في مسألة (٧).

هذا إذا كان المنذور اعتكاف الأيّام الثلاثة «بشرط لا» من ناحية الليلتين المتوسطتين، وأمّا إذا كان بنحو «اللابشرط» من ناحيتهما فالظاهر انعقاد النذر ويجب عليه الاعتكاف فيهما أيضاً، كما تقدّم نظيره في مسألة (٧)، غاية الأمر أنّ الاعتكاف فيما عدا الليلتين يكون واجباً بالنذر، وفي الليلتين يكون واجباً من جهة توقف المنذور الواجب عليه.

(٢) لعدم دخول الليلة الأولى وخروجها عمّا تصدق عليه الأيّام الثلاثة؛ لأنّ اليوم يبدأ من طلوع الفجر أو طلوع الشمس.

(٣) لدخولها فيما يصدق عليه الشهر؛ لأنّ المراد به الشهر الهلالي، أي: ما بين الهلالين، والليلة الأولى داخلة فيه.

مسألة١٢: لو نذر اعتكاف شهر يجزؤه ما بين الهلالين وإن كان ناقصاً(١) ولو كان مراده مقدار شهر وجب ثلاثون يوماً(٢).

هذا إذا قصد دخولها في الشهر، وأمّا إذا أطلق ولم يقصد ذلك في نذره فلا يبعد عدم الدخول؛ لأنّ الاعتكاف الشرعي والمعهود ما يبدأ من حين طلوع الفجر فيحمل الإطلاق عليه؛ لأنّ إدخال الليلة يحتاج إلى مؤونة قصد ذلك والمفروض عدمه.

(١) بل يتعيّن عليه الاعتكاف ما بين الهلالين وإن كان ناقصاً ولا يجزيه الملفّق من شهرين وإن كان ثلاثين يوماً أو أكثر، وهذا في الشهر المعيّن كشهر رجب واضح، وأمّا إذا كان غير معيّن ـ كما إذا نذر أن يعتكف شهراً من دون تعيين ـ فالظاهر أنّه كالسابق من جهة انصراف الشهر إلى الهلالي بل هو معناه لغةً وشرعاً، فيجب عليه أن يختار شهراً ويعتكف ما بين هلاليه وإن كان ناقصاً ولا يكفيه التلفيق من شهرين، وإرادة العددي منه بحاجة إلى عناية وقرينة مفقودة بالفرض.

(٢) لانصراف مقدار الشهر إلى الشهر الكامل، أي: الثلاثين، فلو شرع في أوّل الشهر الهلالي ـ كشهر رجب ـ وكان ناقصاً وجب عليه تكميله بيوم آخر من شعبان حتّى يتمّ ثلاثين، كما لا يجزيه الاعتكاف بتسعة وعشرين يوماً ملفّقة من شهرين.

مسألة١٣: لو نذر اعتكاف شهر وجب التتابع(١)، وأمّا لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة إلى أن يكمل ثلاثون(٢) بل لا يبعد جواز التفريق يوماً فيوماً ويضمّ إلى كلّ واحد يومين آخرين بل الأمر كذلك في كلّ مورد لم يكن المنساق منه هو التتابع(٣).

---

(١) لأنّ نذر اعتكاف الشهر الذي هو حقيقة في الهلالي يرجع إلى نذر اعتكاف أجزائه وهي متتابعة ذاتاً، فيكون نذر اعتكاف الشهر راجعاً إلى نذر اعتكاف أجزائه المتتابعة، فيكون التتابع شرطاً في المنذور لبّاً وواقعاً وإن لم يصرّح به لفظاً.

(٢) لأنّ مقدار الشهر ليس فيه ما يدلّ على أخذ التتابع حتّى يكون ملحوظاً في المنذور.

وعليه يجوز التفريق ثلاثة ثلاثة إلى أن يتمّ الثلاثين، فإنّ الامتثال يتحقّق بذلك كما يتحقّق بالتتابع، فيكفيه أن يعتكف ثلاثة أيّام ثمّ بعد مدّة ثلاثة أخرى وهكذا عشر مرّات متفرّقات ويكون المجموع ثلاثين يوماً.

(٣) فرقه عن سابقه هو أنّه في السابق تحسب كلّ ثلاثة من المنذور فيكفيه تكرارها عشر مرّات ولو متفرّقة كما تقدّم، وأمّا في التفريق يوماً فيوماً فإنّه وإن وجب تكميل كلّ يوم بيومين آخرين لأنّ الاعتكاف لا يكون أقلّ من ثلاثة أيّام إلّا أنّ ما يحسب من المنذور هو اليوم الأوّل فقط، ولذا لا بدّ أن يعتكف تسعين يوماً حتّى يتحقّق المنذور، في حين أنّه يكفيه في السابق الاعتكاف ثلاثين يوماً متفرّقة.

مسألة١٤: لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع سواء شرطه لفظاً(١) أو كان المنساق منه ذلك(٢) فأخلّ بيوم أو أزيد بطل وإن كان ما مضى ثلاثة فصاعداً(٣)

ويلاحظ عليه: أنّ احتساب اليومين من المنذور وعدم احتسابه إن كان منوطاً بقصد الوفاء بالنذر وعدمه ـ فإذا اعتكف فيهما قاصداً الوفاء بالنذر احتسبا من المنذور وإن لم يقصد ذلك لم يحسبا منه ـ صحّ ما ذكره من عدم كفاية الاعتكاف ثلاثين يوماً بل لا بدّ من الاعتكاف تسعين يوماً؛ لأنّ المفروض أنّه لم يقصد الوفاء بالنذر إلّا باعتكاف اليوم الأوّل فقط، فلا يحسب اليومان الآخران من المنذور.

وأمّا إذا قلنا: إنّه غير منوط بذلك لأنّ الأمر الناشئ من النذر توصّلي يتحقّق امتثاله بمجرّد الإتيان بمتعلّقه كيفما اتّفق فلا يتمّ ما ذكره؛ لأنّ المفروض أنّه نذر اعتكاف مقدار الشهر، أي: ثلاثين يوماً، فإذا اعتكف ثلاثين يوماً بأيّ عنوان كان وبأيّ قصد كان حصل الوفاء بالنذر وسقط الوجوب سواء قصد الوفاء بالنذر في جميع الثلاثين كما في السابق أو قصد الوفاء بالنذر باليوم الأوّل وقصد التكميل والإتمام في اليومين الآخرين من كلّ ثلاثة.

(١) لانتفاء الشرط، أي: التتابع، فلا يكون ما جاء به هو المنذور، فلا بدّ من الإتيان بفرد آخر ينطبق عليه المنذور.

(٢) كما إذا نذر اعتكاف شهر رجب مثلاً.

(٣) لعدم انطباق المنذور عليه، كما لو كان أقلّ من ثلاثة.

واستأنف آخر مع مراعاة التتابع فيه(١)، وإن كان معيّناً وقد أخلّ بيوم أو أزيد وجب قضاؤه(٢)

---

(١) حتّى يكون مصداقاً للمنذور ويتحقّق الوفاء.

(٢) إذا نذر الاعتكاف شهراً معيّناً على وجه التتابع ولو من جهة كون المنساق منه ذلك وأخلّ بيوم أو أزيد وانقطع التتابع، فهنا بحثان ـ بعد الفراغ عن أصل وجوب القضاء وهو ما سيأتي التعرّض له في المسألة (١٧) ـ :

البحث الأوّل: هل يجب قضاء تمام المنذور حتّى ما أتى به قبل الإخلال كما هو قول الشيخ في المبسوط[1] والشهيد في الدروس[2]، أو يقتصر على قضاء ما أخلّ به وما بعده كما هو قول العلّامة في المختلف[3] والشهيد الثاني في المسالك[4]، أو يفصّل بين ما إذا اشترط التتابع لفظاً وبين ما إذا اشترطه معنىً ـ كما لو نذر شهر رجب أو العشرة الأخيرة منه ـ فيجب الإتيان بتمام المنذور في الأوّل دون الثاني؟

استدلّ للأوّل بعدم الإتيان بالمأمور به على وجه المطلوب شرعاً ولو بسبب النذر، فإنّ المطلوب هو التتابع في الجميع تبعاً لفرض اعتباره في الجميع في صيغة النذر، فلا يكون التتابع في البعض كافياً.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩١.

(٢) الدروس ١ : ٣٠١ وص٣٠٢.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٨٧.

(٤) مسالك الأفهام ٢ : ١٠٦.

والحاصل: أنّ الإخلال بالبعض في المركبات الارتباطيّة ـ كما في المقام ـ يكون إخلالاً بالمركب.

نعم، لا يكون كذلك في المركبات غير الارتباطيّة كصوم شهر رمضان، والميزان وحدة الوجوب المتعلّق بالمجموع وتعدّده بعدد الأجزاء، والمقام من قبيل الأوّل؛ لأنّ الوجوب بسبب النذر وجوب واحد متعلّق بالمجموع المركب من عشرة أيّام أو شهر في حين أنّ صوم شهر رمضان من قبيل الثاني.

واستدلّ للثاني بأنّ الأيّام التي اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به، فيخرج بها عن العهدة ولا يجب عليه استئنافها، وإنّما يجب عليه استئناف ما أخلّ به وما بعده.

وأمّا الثالث فيفهم من كلماتهم الاستدلال عليه بأنّ الاشتراط اللفظي للتتابع من قبيل التتابع المعتبر في ثلاثة أيّام الاعتكاف التي هي أقلّ ما يعتبر فيه، فإنّ الإخلال بيوم يبطل الجميع، وأمّا الاشتراط معنىً ـ أي: استفادة التتابع من تعيين الزمان في النذر كشهر رجب ـ فهو من قبيل التتابع المعتبر في شهر رمضان من حيث إنّ الإخلال بيوم منه لا يفسد ما سبق ولا ينافي ما يأتي؛ لأنّ صوم كلّ يوم واجب مستقل ثبوتاً وسقوطاً.

قال في الشرائع: «ولو نذر اعتكاف أيّام معيّنة ثمّ خرج قبل إكمالها بطل الجميع إن شرط التتابع ويستأنف»[1]، والمراد اشتراطه لفظاً لا معنىً؛ لأنّه مفروض في نفس افتراض التعيين الذي يقتضي التتابع معنىً.

---

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٩٤.

وعليه يكون بطلان الجميع والاستئناف منوطاً بالاشتراط اللفظي ولا يثبت مع عدمه، وهو التفصيل في الثالث.

وذكر في الجواهر أنّ ظاهر العبارة اعتبار اشتراط التتابع لفظاً، ونسبه إلى صريح الدروس، قال: «وهو كذلك، ضرورة كون التتابع فيه ـ أي: في تعيين الأيّام الذي يلزمه التتابع ـ كالتتابع في صوم شهر رمضان لا يفسد ما سبق ولا ينافي ما يأتي، وإنّما يجب قضاؤه نفسه»[1].

ولعلّ ما ذكره من التفصيل ناشئ من ملاحظة أنّ الموارد التي يكون الإخلال فيها بيوم موجباً لبطلان الجميع يكون التتابع فيها مشروطاً باللفظ كما في صوم الكفارات ونحوها وأنّ الموارد التي لا يكون الإخلال فيها موجباً لذلك يكون التتابع فيها ثابتاً باعتبار تعيين الأيّام كما في صوم شهر رمضان.

ويحتمل أن يكون الوجه في ذلك هو دعوى أنّ اشتراط التتابع لفظاً يفيد الارتباط بين الأجزاء واعتبارها كأمر واحد وهو المجموع و يتعلّق به أمر واحد، وأمّا إذا لم يشترط لفظاً وإنّما ورد الأمر بالفعل في أيّام معيّنة فلا قرينة على الارتباط بين الأيّام وملاحظتها كأمر واحد مع وضوح أنّها مستقلة ولا رابط بينها سوى تقدّم بعضها على بعض وتأخرها كذلك، ومقتضى ذلك تعلّق الأمر بها كأجزاء مستقلة، وهذا يستلزم تعدّد الوجوب واستقلال كلّ جزء بالوجوب والإطاعة والمعصية، ولا يكون الإخلال به مفسداً لغيره ولا مؤثّراً فيه.

وقد يقال: إنّ هناك أمرين:

الأمر الأوّل: في مقتضى القاعدة في مثل «الصوم في العشرة الأخيرة من

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٨٠.

رجـب» مـن دون اشـتراط التتابـع لفظـاً مـن جهـة أنّ الإخـلال بيـوم فيهـا هل يوجـب فسـاد صوم مـا قبلهـا أو لا؟

الأمـر الثانـي: فـي أنّ اشـتراط التتابـع لفظـاً هـل يسـتفاد منـه الارتباطيّـة وملاحظـة الأيّـام العشـرة كشـيء واحـد وصـبّ الأمـر عليـه أو لا؟

أمّـا الأوّل: فالصحيـح عـدم الإفسـاد لعـدم الدليـل عليـه، فـإنّ هـذه الأيّـام لا يوجـد أيّ ارتبـاط فيمـا بينهـا سـوى أنّ هـذا قبـل أو بعـد هـذا، فهـي أجـزاء مسـتقلّة عرفـاً ولكلّ جزءٍ منها أمـر، غايته أنّ هذه الأوامـر المتعدّدة جمعت في أمـر واحد تعلّق بالجميع، ولا قرينة علـى أنّ الأمر بكلّ واحد منهـا مرتبط ثبوتاً وسـقوطاً بالأمـر بالباقي.

وأمّا الثاني: فيقال بعدم اسـتفادة الارتباطيّة من اشـتراط التتابـع لفظاً؛ لعدم الملازمـة كمـا فـي صـوم شـهر رمضـان فـإنّ التتابـع معتبـر فيـه ولا ارتبـاط بين أجزائـه، ولا فـرق ظاهـراً بين أنحاء الاشـتراط مـن كونه لفظـاً أو معنىً.

وعليـه فالقاعـدة تقتضي عـدم بطلان الجميـع بالإخلال بيـوم، فيجب عليه قضـاء مـا أخـلّ به بعـد الفراغ مـن الإتيـان بالباقي مـن دون فرق بين اشـتراط التتابـع لفظـاً أو معنىً، فـلا يتمّ التفصيـل المذكور.

وبنـاءً علـى تماميّة ما ذكر يدور الأمـر بين الاحتماليـن الأوّل والثاني، ويقال بترجيـح الأوّل؛ إذ يلاحـظ علـى الثانـي أنّ التتابـع فـي البعـض لا يكفـي فـي الامتثـال؛ لأنّ المفـروض اعتبـار التتابع في الجميـع في النـذر، والمفروض عدم تحقّقـه من جهـة الإخـلال بالبعض.

وفـي المقابـل قد يقال بترجيـح الثاني، ويدفع مـا تقدّم مـن الملاحظة بأنّها مبنيّة:

إمّا على افتراض الارتباط بين أجزاء المركب، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة عدم الارتباط؛ لأنّ اشتراط التتابع ولو لفظاً لا يستفاد منه إلّا الارتباط بمعنى أن يقع الواحد من الأجزاء بعد الآخر بلا فصل، وأمّا الارتباط في الوجوب وفي الإطاعة والعصيان فلا يدلّ عليه مجرّد اشتراط التتابع، وعليه فالقول بأنّ التتابع في البعض لا يكفي في الامتثال أشبه بالمصادرة.

وإمّا على افتراض أنّ الناذر لاحظ كلّ واحد من الأيّام منضمّاً إلى ما اتّصل به من الأيّام فإنّه حينئذٍ يجب عليه قضاء الجميع؛ لأنّ ما جاء به لم يأت به على وجهه والملحوظ فيه حال النذر لفقده للانضمام إلى ما يتّصل به.

لكن هذا مجرّد احتمال في مفروض المسألة؛ إذ يحتمل أيضاً افتراض أنّه لاحظ كلّ واحد من الأيّام بشكل مستقل من دون اعتبار انضمامه إلى ما اتّصل به من الأيّام، وعلى هذا يصحّ ما أتى به لمطابقته للمنذور، وليس عليه إلّا قضاء ما أخلّ به لفواته.

والحاصل: أنّ ملاحظة الانضمام في النذر لم تفرض في المسألة فلا يصحّ القول بوجوب قضاء الجميع بناءً على ذلك، مع أنّه يحتمل فيها عدم ملاحظة الانضمام في النذر، وسيأتي الجواب عن ذلك فانتظر.

واختار السيد الخوئي قدس سره[1] الثاني مستدلاًّ عليه بأنّ الدليل على وجوب القضاء في المقام هو الإجماع؛ إذ لم يتمّ أيّ دليل لفظي على ذلك، ومن المعلوم عدم ثبوته في المقام لذهاب جماعة من الأصحاب إلى عدم وجوب قضاء الجميع، نعم لا مناص من قضاء ما أخلّ به لإطباق الكلّ على وجوب قضاء هذا المقدار على سبيل الإجماع المركب.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٣.

أقـول: هذا الـكلام مرجعه إلى التمسـك بالبـراءة عن وجوب قضـاء الجميع بعد فـرض عدم الدليـل عليه.

لكـن قد يقال: إنّـه عندما تصل النوبة إلـى الأصول العمليّة فالبراءة ليسـت هـي المرجـع فـي جميع فـروض المسـألة، فمثـلاً إذا فـرض أنّ الناذر علـم بأنّه قصـد فـي نذره التتابـع بأحد النحويـن المتقدّمين وشـكّ في أنّ مـا قصده هل هـو التتابع المعتبر فـي صوم الكفارة حتّى يجب عليه قضاء الجميـع أو التتابع المعتبـر فـي صوم شـهر رمضان حتّـى لا يجب عليه قضـاء الجميع، فـي مقابل مـا إذا علم بأنّه لـم يقصد أحد النحويـن، وإنّما قصد التتابع فـي الجملة، فإنّ المرجـع حينئـذٍ هو الاشـتغال والاحتياط؛ للعلـم الإجمالي باشـتغال ذمّته بأحد نحـوي التتابـع، فـلا بـدّ مـن تحصيـل العلـم بفـراغ الذمّـة ولا يكـون إلّا بقضاء الجميع.

ولا يخفـى أنّ المقام يدخل في مسـألة الدوران بين الأقـل والأكثر، والمرجع فيـه البـراءة، نظير مـا إذا علم إجمـالاً بفوات صلـوات عليه مردّدة بين خمسـة أو عشرة، وهكذا.

مضافـاً إلـى مـا سـيأتي مـن أنّ السـيد الخوئـي قدس سره[1] يـرى أنّ القضـاء فـي المقـام يحتـاج إلـى دليـل؛ لأنّ القاعـدة تقتضـي عـدم القضـاء ولا دليـل علـى قضـاء الجميـع، فلا يجـب إلّا مـا دلّ الدليل عليه وهـو قضاء ما أخـلّ به فقط حتّـى إذا فـرض العلـم التفصيلي بأنّه قصـد في نـذره التتابع المعتبـر في صوم الكفارات.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٤.

ولا يخفى أنّ القائل بوجوب قضاء الجميع لا يرى انحصار الدليل بالإجماع حتّى يُدّعى عدم وجود إجماع على ذلك بل لم يستدلّ بالإجماع أصلاً، وإنّما يرى أنّ الدليل هو أنّ المفروض أنّ الناذر اعتبر التتابع في الأيّام في نذره لفظاً أو معنىً، فيكون الواجب بالنذر هو الاعتكاف في هذه الأيّام على نحو التتابع، ولا يتحقّق ذلك مع الإخلال بيوم أو يومين، فلا بدّ من قضاء الجميع لعدم الإتيان بالمنذور وإن حصل التتابع في البعض.

وبعبارة أخرى: أنّ الناذر حينما اشترط التتابع في نذره يكون قد لاحظ كلّ واحد من الأيّام منضمّاً إلى ما اتّصل به منها؛ لأنّ هذا هو معنى اشتراط التتابع، وإذا فرض ملاحظة الانضمام في النذر، فلا يتحقّق المنذور إلّا بالانضمام في الجميع، ولا يكفي الانضمام في البعض.

ومنه يظهر الجواب عما تقدّم من أنّ ملاحظة الانضمام لم تفرض في المسألة؛ إذ عرفت أنّها مفروضة بافتراض اشتراط التتابع فيها.

نعم، يتحقّق ذلك باشتراط التتابع لفظاً لا معنىً؛ لعدم الملازمة بين قصد الاعتكاف في أيّام معيّنة وبين قصد التتابع والانضمام من الناذر.

ومن هنا يظهر وجاهة التفصيل في الاحتمال الثالث وعدم تماميّة ما أوردناه عليه، فراجع.

ومن الواضح أنّ هذا دليل اجتهادي مرجعه إلى التمسك بالظهور، فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

والحاصل: أنّه بعد الفراغ عن أصل وجوب القضاء في المنذور المعيّن ـ كما هو المفروض ـ يكون القول الأوّل هو الصحيح لما ذكرناه.

ولا ينافيه عدم قيام الإجماع على وجوب قضاء الجميع وإنّما ينافيه قيام

والأحوط التتابع فيه أيضاً(١)

الإجماع على عدم الوجوب، ولا إجماع على ذلك حتماً؛ لذهاب جماعة إلى الوجوب بل لعلّه هو المعروف بينهم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في الاستدلال على الأوّل لكنّه بالرغم من ذلك فالصحيح هو الثاني؛ لأنّ أصل القضاء في المنذور المعيّن على خلاف القاعدة؛ لأنّه يتوقف على دعوى انحلال الأمر بالمؤقت إلى أمر بذات الفعل وأمر بالإتيان به في وقت خاص، فإذا فاته الثاني بقي الأوّل يدعوه إلى الإتيان به خارج الوقت وهو القضاء، وهذه الدعوى غير تامّة؛ إذ لا يوجد إلّا أمر واحد بالمقيّد بالوقت، وبفواته يسقط الأمر ولا أمر بالفعل خارج الوقت، فالقاعدة تقتضي عدم القضاء في المقام ولا نخرج عنها إلّا إذا قام الدليل على وجوب القضاء، فلا بدّ من الرجوع إلى الدليل إن وجد، فاذا فرض أنّه يدلّ على قضاء خصوص ما أخلّ به لا الجميع ـ كما هو المفروض في كلام السيد الخوئي قدس سره ـ تعيّن الالتزام بذلك حتّى إذا فرضنا أنّ الناذر لاحظ في نذره الارتباط والانضمام واشترط التتابع المعتبر في الكفارات لفظاً، فإنّ القاعدة تقتضي في كلّ ذلك عدم القضاء وانحلال النذر وعدم وجوب شيء عليه بعد ذلك، إلّا إذا دلّ الدليل على ذلك، والمفروض أنّه لم يدلّ إلّا على قضاء ما أخلّ به فقط.

(١) الكلام في لزوم التتابع في القضاء يجري حتّى إذا فرض الإخلال بترك الجميع، والجامع فوات المنذور.

وعلى كلّ حال، فقد ورد في تقريرات السيد الخوئيّ[١] أنّ الحكم في المقام مبنيٌّ على ما يستند إليه في أصل القضاء، فإن كان المستند الدليل اللفظي كقوله صلى الله عليه وآله: «إقض ما فات كما فات»[٢] كان اللازم اعتبار المتابعة أيضاً؛ لأنّه يدلّ على لزوم أن يكون القضاء مماثلاً للأداء، وإن كان المستند الإجماع فالمتيقّن منه أصل القضاء دون التتابع، وحيث إنّ الدليل هو الإجماع ـ لعدم تماميّة الأدلّة اللفظيّة ـ فما يثبت به أصل القضاء دون التتابع، ويرجع في نفيه إلى البراءة.

ولا يخفى أنّ المفروض في المسألة الفراغ عن أصل وجوب القضاء وأنّ المنذور المعيّن كالمنذور غير المعيّن في أنّه لا يسقط بالإخلال به وفواته، بل لا بدّ من الإتيان به بعد ذلك.

ومن الواضح أنّ ما يجب الإتيان به هو ما تعلّق به النذر، والمفروض أنّ النذر تعلّق بالاعتكاف في هذه الأيّام المعيّنة على نحو التتابع، فيجب الإتيان به بهذا النحو وإلّا لم يأت بالمنذور في خارج وقته.

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المستند في وجوب القضاء هو الدليل اللفظي أو الإجماع؛ لأنّ الإجماع يقوم على أنّ النذر لا يسقط بالإخلال والترك وأنّه كالمنذور غير المعيّن، وهذا يعني لزوم الإتيان بالمنذور في غير وقته، والمفروض أنّ المنذور لوحظ فيه التتابع والانضمام فلا بدّ من الإتيان به كذلك.

والحاصل: أنّه لا إشكال في البطلان ـ أي: عدم انطباق المنذور على ما جاء به ـ كما لا إشكال في العصيان وثبوت كفارة حنث النذر إذا كان متعمّداً،

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، مع اختلاف يسير.

وإن بقي شيء من ذلك الزمان المعيّن بعد الإبطال بالإخلال فالأحوط ابتداء القضاء منه(١).

وإنّما الإشكال في أنّه يجب عليه قضاؤه أو لا؟ فإذا قلنا بالوجوب ـ كما هو المفروض في هذا البحث ـ فالمراد وجوب الإتيان بالمنذور نفسه في خارج وقته، فإذا أخذ التتابع في المنذور تعيّن الإتيان به مع التتابع.

ويمكن أن يقال: إنّ الحكم في المقام يرتبط بالبحث عن أنّه في المنذور المعيّن هل القاعدة تقتضي عدم القضاء وأنّ القضاء لا بدّ أن يكون بدليل خاص، أو أنّها لا تقتضي ذلك، أو أنّها تقتضي القضاء؟

فعلى الأوّل لا بدّ من ملاحظة الدليل ويتمّ كلام السيد الخوئي قدس سره.

وعلى الثاني فكالسابق.

وعلى الثالث لا حاجة إلى الدليل ويثبت لزوم التتابع في القضاء؛ لأنّ كون القاعدة تقتضي وجوب القضاء يعني أنّ المنذور المعيّن كالمنذور غير المعيّن يجب الإتيان به خارج وقته عند فواته، ولا يكون ذلك إلّا مع الإتيان به متتابعاً.

وأمّا الاحتياط في المتن فالظاهر أنّه وجوبي، وقد عرفت أنّ الصحيح أنّه استحبابي.

(١) لعلّه لرعاية الأداء في نفس الزمان بقدر الاعتكاف.

وفيه: عدم الفرق بين ذلك الزمان وما بعده بعد فرض الإخلال بالتتابع في الزمان المنذور فيه التتابع، فإنّ الكلّ خارج عن الزمان المعيّن.

مسألة١٥: لو نذر اعتكاف أربعة أيّام فأخلّ بالرابع ولم يشترط التتابع ولا كان منساقاً من نذره وجب قضاء ذلك اليوم وضمّ يومين آخرين(١)، والأَولى جعل المقضيّ أوّل الثلاثة وإن كان مختاراً في جعله أيّاً منها شاء(٢).

---

(١) وهو ظاهر؛ لوجوب الوفاء بالنذر وعدم مشروعيّة اعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّام، ومثله ما لو نذر اعتكاف خمسة أيّام وأخلّ بيومين فإنّه يجب عليه الإتيان بيومين وضمّ يوم ثالث إليهما.

والمراد بالقضاء الإتيان به لا المعنى الاصطلاحي حتّى يتناول المنذور غير المعيّن والمعيّن.

هذا إذا لم يقصد في نذره التتابع بالنحو المعتبر في صوم الكفارة، وإلّا وجب عليه الاستئناف في المنذور غير المعيّن والقضاء في المنذور المعيّن على ما تقدّم في المسألة السابقة.

(٢) في مقابل لزوم جعل الواجب اليوم الأوّل؛ لأنّ جعله اليوم الأخير يستلزم أن يكون الأوّل والثاني ندباً ولا يجوز التطوّع بالصوم لمن عليه صوم واجب، ولأنّ اليوم الأخير يصير واجباً بمضي اليومين الأوّلين فلا يجزي عن الواجب عليه بالنذر؛ لعدم جواز التداخل فيما لم يرد فيه دليل.

ويستدلّ للأوّل ـ أي: التخيير ـ بصلاحيّة كلّ واحد من الأيّام الثلاثة لجعله الواجب بالنذر وعدم الدليل على تعيين أحدها.

ولوحظ على ما استدلّ به للثاني بأمور:

أوّلاً: منع استلزام جعل اليوم الأخير واجباً لندبيّة اليومين الأوّلين لكونهما

مقدمة للصوم الواجب بالنذر فيصيران واجبين بالوجوب المقدمي.

وثانياً: المنع من عدم جواز التطوّع بالصوم لمن عليه صوم واجب بالنذر، والممنوع هو التطوّع به لمن عليه قضاء شهر رمضان فقط، كما تقدّم في كتاب الصوم.

وثالثاً: منع عدم إجزاء ما وجب بمضي يومين عن الواجب عليه بالنذر كما في نذر الاعتكاف في شهر رمضان، فإنّ الثالث منه يصير واجباً بمضي يومين وواجباً بالنذر، فإنّ تعيّن الثالث بمضي يومين لا ينافي وجوبه وتعيّنه من جهة أخرى، ويصير واجباً مؤكّداً لتعدّد الملاك وإن لم يتعدّد الوجوب.

ومن هنا ذهب جماعة ومنهم الماتن إلى الأوّل.

ويظهر من المستمسك[1] منع التخيير في جعل الواجب أحد الأيّام الثلاثة، وذكر أنّ الأمر بقضاء اليوم الفائت ـ بضميمة ما دلّ على عدم مشروعيّة الاعتكاف أقلّ من ثلاثة ـ يدلّ على وجوب الضمّ، فيكون المنضمّ واجباً بنفس الأمر بالقضاء، ويصير الجميع واجباً واحداً بوجوب نفسي واحد من جهة النذر، فلا معنى للتعيين في اليوم الأوّل أو غيره؛ لأنّ الجميع متعلّق لأمر نفسي واحد.

ولوحظ عليه[2]: بأنّ ضمّ اليومين ليس لأجل مصلحة نفسيّة حتّى يكون الكلّ واجباً بالوجوب النفسي وإنّما هو لأجل تصحيح المنذور فيكون من شروط الواجب؛ لأنّ صحّة الاعتكاف في اليوم الفائت مشروطة بأن يقع ضمن الاعتكاف ثلاثة أيّام، فالنفسيّة لم تنشأ إلّا من قبل النذر، والمفروض

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٦٥.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٦.

أنّـه لـم يتعلّق إلّا بيـوم واحـد لا بالجميع، فيكـون وجـوب اليوميـن مـن جهـة المقدميّة.

نعم، لمّـا كان الاعتكاف في الثلاثة أيّام عبادة واحـدة كانت مركبة لا محالة مـن جزئيـن أحدهما واجب نفسـي والآخـر واجب مقدمـي أو غيـر واجب، ولا مانـع مـن ذلك، وعليـه فالواجـب النفسـي وما هو مصـداق للوفـاء بالنـذر إنّما هو واحـد من الثلاثـة لا الجميع.

وفـي تقريرات السـيد الخوئـي ﵀[1] أنّ المنذور الفائت لا تعيّن له في شـيء مـن الأيّـام حتّى فـي الواقع وفي علـم الله سـبحانه فـلا يتعيّن بالقصـد؛ وذلك لأنّ الامتثـال والوفـاء بالنـذر في الاعتـكاف وسـائر المركبـات التدريجيّة يكون دفعيّـاً وفـي زمـان واحـد وهو زمـان الفـراغ من المركـب، فما لـم يتحقّـق الجزء الأخيـر منـه لا يكون هنـاك امتثال ووفـاء بالنذر بالنسـبة إلى الأجزاء السـابقة.

والوجـه فيـه: هـو الارتبـاط الملحـوظ بيـن أجـزاء المركـب التدريجيّـة فـي الوجـود، فإنّ كلّ جزء منها مشـروط بأن يقـع ضمن الأجزاء الأخـرى وإلّا لا يقع مصداقـاً للواجـب، وعليـه فالامتثـال والوفـاء بالنـذر لا يتحقّـق إلّا حين الفـراغ من اعتـكاف اليـوم الثالـث، ولا يعلم أنّه تحقّـق بأيٍّ منها لعـدم تعيّنه حتّى فـي الواقع.

أقـول: الظاهـر أنّ مـا ذكره ـ مـن الارتبـاط بيـن أجـزاء المركـب التدريجيّـة فـي الوجـود وأنّ الامتثـال لا يكـون تدريجيّـاً بل دفعـة واحدة وفي زمـان واحد وهـو زمان الفـراغ من آخـر جزء مـن المركـب ـ وإن كان مسـلّماً لكنّـه لا ينافي التعييـن في أحد الأيّام ولا ربـط له بمحل الكلام، فإنّ ما ذكر يتمّ بالنسـبة إلى

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٨.

الوجـوب المتعلّق بالمركب مـن أجزاء علـى نحو الارتبـاط، فـإنّ امتثاله يكون دفعيّاً وفـي زمـان واحد وهو زمـان الفراغ من المركـب، في حيـن أنّ الكلام في المقـام في وجـوب الوفاء بالنذر وهـو لم يتعلّـق بالمركب من الأيّـام الثلاثة بل باعتكاف يـوم واحد.

نعـم، هناك وجوب آخـر يتعلّق باعتكاف اليومين الآخريـن، وهو إمّا وجوب شـرعي مقدمي أو وجوب عقلي، وعلى كلّ حـال لا علاقة له بالوجوب الأوّل.

وعليـه ليـس هناك أمـر بالمركب مـن الأيّـام الثلاثة حتّـى يرد ما ذكـر وإنّما يوجـد أمـر واحـد متعلّق باعتـكاف يـوم واحـد فـلا تعييـن، وهـذا يمكـن أن ينطبـق علـى أيّ واحـد من الأيّـام الثلاثـة بل علـى أيّ يـوم آخر، نظيـر ما إذا نـذر صـوم يوم مـن الأيّـام بـلا تعيين.

ومـن الواضـح أنّ هذا قابل للتعيين فـي يوم معيّن بأن ينـوي أنّ اليوم الأوّل وفاء بالنـذر أو الثاني أو الثالث.

نعم، لا يجب عليه التعيين إلّا أنّه ممكن.

ثـمّ إنّـه ورد في تقريـرات السـيد الخوئـي قدس سره[1] أنّ المسـألة مبنيّـة على لزوم قصـد عنـوان الوفـاء فـي تفريغ الذمّـة عـن المنـذور، وأمّا بنـاءً على عـدم لزوم ذلـك ـ لكـون الوفـاء هـو الإنهـاء وإتمـام مـا التـزم بـه بالإتيـان بمتعلّـق النذر، والأمـر الناشـئ من قبـل النذر توصّلـي لا يعتبر في سـقوطه قصـد التقرّب ـ فلا حاجـة حينئـذٍ إلى التعيين مـن أصله؛ لعـدم المقتضي له، فيحسـب واحد من الثلاثة وفـاءاً والآخـران متمّمان.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٦.

مسألة١٦: لو نذر اعتكاف خمسة أيّام وجب أن يضمّ إليها سادساً(١)

والحاصل: أنّ وجوب الوفاء بالنذر يعني وجوب الإتيان بمتعلّق النذر، أي: الاعتكاف في يوم واحد، فإذا جاء به تحقّق امتثال هذا الوجوب وسقط عنه، ولا دليل على اعتبار قصد امتثال هذا الوجوب فيما تحقّق امتثاله، فإذا نذر أن يطعم فقيراً أو يقرأ سورة من القرآن كفى في تحقّق الوفاء بالنذر الإطعام وقراءة سورة حتّى إذا لم يقصد بذلك عنوان الوفاء بالنذر وامتثال الأمر به.

وعليه إذا اعتكف في اليوم الأوّل لا ينطبق المنذور عليه بمجرّد ذلك؛ لأنّ المنذور هو الاعتكاف الشرعي الصحيح، وهو يتوقف على ضمّ يومين آخرين إليه، وهذا يعني أنّ الوفاء بالنذر لا يتحقّق إلّا بعد الفراغ من الاعتكاف في الأيّام الثلاثة، وحينئذٍ لا مرجّح لكون اليوم الأوّل وفاءاً بالنذر في مقابل أن يكون اليوم الثاني أو الثالث، ولازم ذلك أن يتحقّق الوفاء بواحد غير معيّن من الأيّام الثلاثة.

نعم، له أن يعيّنه في أحد الأيّام الثلاثة ويعتبره وفاءاً بالنذر ويتعيّن بذلك.

(١) وجوب ضمّ السادس مبنيٌّ على ما تقدّم في الشرط الخامس من أنّ من اعتكف خمسة أيّام وجب عليه السادس وهو المعروف، ويستدلّ له بصحيحة[1] أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد

---

(١) هذه الرواية صحيحة بطريق الكليني.

سواء تابع أو فرّق بين الثلاثتين(١).

حتّى يتمّ ثلاثة أيّام أُخر»[١]، على ما تقدّم.

بل قيل: إنّه كلّما زاد يومين وجب الثالث؛ لعدم القول بالفصل بين السادس وكلّ ثالث.

(١) يظهر من تقريرات السيد الخوئي قدس سره[٢] تفسير ذلك بالمتابعة والتفريق الخارجي، ويظهر من آخرين تفسيرهما بالمتابعة في النيّة وكذا التفريق.

وعلى كلّ حال، لا ينبغي الإشكال في وجوب السادس استناداً إلى الموثقة وظاهرها المتابعة الخارجيّة، وأمّا مع التفريق فلا إشكال في وجوب السادس؛ لأنّه اعتكاف ينفصل عن السابق، ويشمله ما دلّ على وجوب ضمّ الثالث إلى اليومين؛ لأنّه لا اعتكاف أقلّ من ثلاثة.

ونقل عن الشهيد الثاني في الروضة[٣] قول باختصاص وجوب السادس بالمندوب دون ما لو نذر خمسة فلا يجب اليوم السادس.

وتقريبه: بأنّ الموثقة[٤] الدالّة على وجوب ضمّ السادس إلى الرابع والخامس مختصة بالمندوب فلا تشمل المنذور، وبأنّه في المندوب قد تحقّق الاعتكاف بالثلاثة الأولى ولم يثبت من الشرع ما يدلّ على اتّصال اليومين به، فالرابع والخامس منفصلان عنه، فيكون اعتكافاً آخر يجب بمضي اليومين، وأمّا في المنذور فالخمسة اعتكاف واحد ولا انفصال بين

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤١٩.

(٣) الروضة البهيّة ٢ : ١٥٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

الثلاثـة والرابع والخامـس؛ لأنّ النذر جعلها فعلاً واحـداً متصلاً عن أمر وملاك واحـد وهو النـذر، ولا بـأس بالزيـادة علـى الثلاثة.

وأجيب عنه بوجوه:

منهـا: ما فـي المستمسـك[١] مـن أنّ الروايـة وإن كانت مختصـة بالمندوب بقرينـة الترخيص في الخروج إلّا أنّ المنذور ليس حقيقة أخرى غير المندوب؛ إذ النـذر إنّمـا يتعلّـق بالمندوب، فحكـم المنذور حكـم المندوب لأنّـه هو، ولو بنـي علـى الفـرق بينهما أشـكل حـال المنـذور فـي كثير مـن الأحـكام ـ ومنها: وجـوب الثالـث ـ لاختصاص دليلـه بالمندوب أيضـاً، فاللازم البنـاء على جواز نـذر اعتكاف يوميـن لا أزيد، وهـو كما ترى.

ومنهـا: إنـكار اختصـاص الموثقـة بالمنـدوب؛ لأنّ توهّـم الاختصاص نشـأ مـن قولـه عليه السلام : «فهـو يـوم الرابـع بالخيـار» نظـراً إلـى عـدم الخيـار بيـن القطع والاسترسـال فـي الاعتـكاف الواجـب، بـل يجـب المضـي فيـه إلـى أن يفرغ.

ولكنّـه لازم أعـم؛ لثبـوت التخييـر فـي الواجـب الموسّـع أيضـاً كالمنـدوب، فيجـوز فـي كلٍّ منهمـا رفع اليـد عن اليـوم الرابـع والخامـس كاليوميـن الأوّلين، فـلا شـهادة فـي هـذا التعبيـر علـى إرادة المنـدوب بوجه.

نعـم، لا خيار فـي الواجـب المعيّن بنذر ونحـوه، كما لو نـذر أن يعتكف في أوّل رجـب لهذه السـنة إلى اليـوم الخامس، فإنّـه يجب عليه الإتمـام، ولا خيار في شـيء من الأيّام.

لكـن لا يحتمـل الفـرق بين الواجـب الموسّـع والمعيّـن من هـذه الجهة بأن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٦٦.

يجب السادس في الموسّع ولا يجب في المعيّن؛ لعدم القول بالفصل وإن قيل بالفرق بين الواجب والمستحب.

واعترض السيد الخوئي قدس سره[١] على الوجه الأوّل: بأنّ الحكم إذا كان خاصّاً بمورد ومتعلّقاً بفرد فكيف يسوغ التعدّي إلى الفرد الآخر وإن اتّحدا في الطبيعة، نعم لو كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة عمّ جميع الأفراد.

ويمكن أن يقال لدفع هذا الاعتراض: إنّ الاعتكاف الشرعي حقيقة واحدة، وهو بالعنوان الأوّلي حكمه الاستحباب ويكون واجباً إذا طرأ عليه عنوان ثانوي كالنذر والشرط ونحو ذلك، ولكن ذلك لا يوجب تغيير الحكم الثابت له بالعنوان الأوّلي.

مثلاً: النافلة بعنوانها الأوّلي حكمها الاستحباب ولها أحكام خاصّة ثابتة لها بعنوانها الأوّلي مثل عدم مبطليّة الزيادة فيها، فإذا نذر أن يأتي بالنافلة صارت واجبة بالعنوان الثانوي ويبقى الحكم الثابت له بعنوان النافلة.

وفي المقام الحكم بوجوب ضمّ السادس ثابت للاعتكاف المستحب بعنوانه الأوّلي، وهذا الحكم يبقى ثابتاً حتّى إذا صار واجباً بالنذر، فلا فرق بين الاعتكاف المستحب والواجب بالنذر في هذا الحكم.

وأمّا ما ذكره السيد الخوئي ففيه: أنّ اختصاص الرواية بالمندوب لم ينشأ من كونه بالخيار يوم الرابع، بل من قوله عليه السلام لتوضيح الخيار: «إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر (أيّاماً أُخر) وإن شاء خرج من المسجد» فإنّه لا ينسجم مع الاعتكاف الواجب حتّى الموسّع، فمن نذر الاعتكاف في خمسة

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٣٠.

مسألة١٧: لو نذر زماناً معيّناً شهراً أو غيره وتركه نسياناً أو عصياناً أو اضطراراً وجب قضاؤه(١)

أيّام واعتكف ثلاثة أيّام فإنّ كونه بالخيار يُعبّر عنه بأنّه: «إن شاء أكمل اعتكافه المنذور، وإن شاء خرج من المسجد»، ولا يُعبّر عنه بأنّه: «إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر، وإن شاء خرج من المسجد».

فالصحيح: عدم الفرق بين المندوب والمنذور في هذا الحكم لما ذكرناه.

(١) بلا خلاف كما في الجواهر[1] في مسألة من نذر اعتكاف شهر معيّن ولم يعلم به حتّى خرج كالمحبوس والناسي، وعن المدارك[2] أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب.

هذا وقد تقدّم في مسألة (١٤) أنّ القاعدة تقتضي عدم الوجوب، فلا بدّ من ملاحظة ما استدلّ به على الوجوب حتّى يخرج به عنها إن كان تامّاً، وهو أمور:

الأمر الأوّل: النبوي المرسل: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[3].

وفيه: ـ مضافاً إلى الضعف السندي ـ أنّه يدلّ على لزوم قضاء ما ثبت فيه القضاء كما فات، وليس فيه دلالة على وجوب قضاء كلّ ما فات.

الأمر الثاني: صحيحة زرارة قال: «قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر، قال: يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٨٨.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ٣٣٧.

(٣) عوالي اللآلي ٢ : ٥٤، ح ١٤٣.

السفر أدّاها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته»[١].

وفيه: أنّ ظاهر السؤال الفراغ عن وجوب القضاء والسؤال عن كيفيّته من حيث القصر والتمام، فإذا كانت دالّة على وجوب قضاء الصلاة فهي تدلّ عليه في خصوص مورد السؤال ونحوه، ولا تدلّ على وجوب قضاء كلّ صلاة فائتة فضلاً عن غيرها، مضافاً إلى اختصاصها بالصلاة ولا يستفاد منها وجوب قضاء كلّ فائت.

الأمر الثالث: ما دلّ على وجوب قضاء الصوم المنذور المعيّن عند فواته فإنّه يدلّ على ثبوت ذلك في المقام باعتبار كون الصوم شرطاً في صحّة الاعتكاف.

وفيه: أنّ الدليل دلّ على وجوب قضاء الصوم إذا كان منذوراً معيّناً، والصوم في المقام ليس منذوراً وإن كان شرطاً في المنذور، أي: الاعتكاف، ولا ملازمة بين ثبوت القضاء في الصوم المنذور وبين ثبوته في الاعتكاف المنذور.

الأمر الرابع: ما دلّ على وجوب القضاء في الحائض والمريض مع عدم القول بالفصل بينهما وبين غيرهما ممّا يوجب فوات الاعتكاف، نظير:

١ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنّه يأتي بيته ثمّ يعيد إذا برئ ويصوم»[٢].

٢ـ صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في المعتكفة إذا طمثت، قال: «ترجع إلى بيتها، فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٤، ب ١١ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٤، ب ١١ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

٣ـ موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأيّ امرأة كانت معتكفة ثمّ حرمت عليها الصلاة فخرجت من المسجد فطهرت فليس ينبغي لزوجها أن يجامعها حتّى تعود إلى المسجد وتقضي اعتكافها»[1].

وتقريب **الاستدلال**[2]: أنّ الأدلّة دلّت على ثبوت القضاء عند عروض ما يمنع من إتمام الاعتكاف من مرض أو حيض فيثبت ذلك عند فواته نسياناً أو عصياناً أو اضطراراً بل قد يكون ثبوته فيها أوضح؛ لتوسّط الاختيار والعمد في الفوات عصياناً أو اضطراراً بخلاف الفوات لمرض أو حيض، فإذا كان فوات الاعتكاف لسبب غير اختياري موجباً للقضاء فإيجابه له إذا كان الفوات لسبب اختياري يكون أوضح.

ويمكن إثبات القضاء في باقي الحالات ممّا لا يتوسّطها الاختيار كالنسيان بعدم القول بالفصل.

ويفهم من تقريرات السيد الخوئي قدس سره الجواب بوجهين:

الوجه الأوّل[3]: أنّ هذه الروايات مختصّة بالاعتكاف الندبي أو الوجوبي بالوجوب الموسّع، وتدلّ على أنّه إذا عرضه الحيض أو المرض فإنّه يبطل لا محالة، ويأتي بفرد آخر منه وجوباً إن كان الاعتكاف واجباً وندباً إن كان مستحباً، وليست ناظرة إلى الواجب المعيّن بنذر ونحوه؛ للزوم حمل النصوص حينئذٍ على الفرد النادر وهو الواجب المعيّن بنذر ونحوه، وهو مستهجن.

وفيه: أنّ المدّعى إطلاق النصوص للواجب المعيّن وهذا لا محذور فيه، لا اختصاصُ النصوص به حتّى يلزم ما ذكر من المحذور.

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٣٦٨، ب ٥١ من أبواب الحيض، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ١٨٩.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٢٣.

وأجاب عنه[١]: بأنّ الإطلاق يستلزم وجود معنىً جامع للإعادة المأمور بها في النصوص، فيشمل الاستئناف كما في الاعتكاف الندبي والواجب الموسّع ويشمل القضاء كما هو مقتضى شموله للاعتكاف الواجب المعيّن، ولا وجود لهذا المعنى الجامع؛ لأنّ القضاء متقوّم بالفوت والأداء متقوّم بعدمه، ولا جامع بين المتناقضين، فلا يمكن إرادتهما من دليلٍ واحد، وحيث إنّ إرادة خصوص القضاء يستلزم الحمل على الفرد النادر فلا بدّ من حمله على الأداء والاستئناف كما هو الشائع المتعارف في الاعتكاف.

ويلاحظ عليه: أنّ الإعادة بمعنى الإتيان بالفعل مرّة أخرى معنىً جامع لهما، فإنّ القضاء والأداء ـ بمعنى الاستئناف ـ يشتركان فيه؛ لأنّ كلّاً منهما إتيانٌ بالفعل مرّة ثانية بعد أن أتى به ولم يتمكن من إتمامه، غاية الأمر أنّه يكون في غير وقته في القضاء وفي داخله في الأداء، فيمكن أن يقال: إنّ المعتكف إذا عرضه المرض ومنعه من إتمام الاعتكاف وجب عليه الإتيان به بعد زوال المرض، ويراد بذلك المعنى العام الشامل لكلتا الحالتين.

الوجه الثاني[٢]: أنّ الأمر بالإعادة ليس مولويّاً حتّى يراد به وجوب القضاء، وإنّما هو إرشاد إلى الفساد بعروض ما يمنع من صحّة الصوم المشروط به الاعتكاف، فلا مناص من الاستئناف وجوباً أو ندباً حسب اختلاف الموارد.

وفيه: أنّ حمل «ثمّ يعيد» على الإرشاد إلى الفساد بعيد؛ لأنّ الفساد مستفاد من قوله: «فإنّه يأتي بيته» قبل ذلك؛ إذ لا وجه لذلك مع صحّة

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٣٥.
(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٢٤.

الاعتكاف، فكأنّ الإمام عليه السلام أمر بالإعادة بعد أن حكم بفساد الاعتكاف، وهذا الأمر إن أريد به الوجوب اختصّ بالاعتكاف الواجب ولا يشمل المندوب، وإن أريد به مطلق الطلب شمل المندوب، وعلى التقديرين فهو شامل بإطلاقه لمحل الكلام، أي: الواجب المعيّن بالنذر، وقد عرفت أنّه لا مانع من فرض الإطلاق في الرواية.

هذا مع أنّ حمل الأمر بالإعادة على الإرشاد إلى الفساد لا يمنع من الإطلاق، بل لعلّه يكون أوضح باعتبار فساد الاعتكاف في المنذور المعيّن كما في غيره، ومن الواضح أنّ الإرشاد إلى الفساد معنى جامع يشمل كلّ أقسام الاعتكاف عند عروض ما يمنع من إتمامه.

وعلى كلّ حال، فالاستدلال بهذه الروايات يتوقف على أمرين:

أحدهما: شمولها للمنذور المعيّن وعدم اختصاصها بغيره.

والثاني: التعدّي من الفوت بمرض أو حيض إلى الفوت نسياناً أو عصياناً أو اضطراراً.

وقد عرفت تماميّة الأوّل.

وأمّا الثاني فقد تقدّم الإشارة إلى الاستدلال عليه بعدم القول بالفصل.

وأورد عليه في المستمسك[1] بأنّه لا يدلّ على عدم الفصل، أي: أنّ احتمال الفصل يبقى قائماً بالرغم من عدم وجود قائل بالفصل، ومع احتمال الفرق كيف يمكن التعدّي؟!

ويظهر من السيد الخوئي قدس سره[2] الجزم بعدم الفرق بين الحيض والمرض وبين غيرهما من الموانع حيث ذكر بأنّه لا يحتمل الفرق.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٦٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٢٦.

ولو غمّت الشهور فلم يتعيّن عنده ذلك المعيّن عمل بالظن(١)

ويؤيّد عدم الفرق: أنّ الحكم بوجوب الإعادة لم يثبت للمرض بالخصوصيّة التي يتميّز بها عن الحيض، بل بالخصوصيّة التي يشترك فيها معه، وليست هي إلّا كونه مانعاً من إتمام الاعتكاف؛ إذ لا يحتمل عرفاً أن تكون خصوصيّة المرض كونه مانعاً غير اختياري، فإنّ وجوب الإعادة مع المانع غير الاختياري يستلزم وجوبها مع المانع الاختياري عرفاً، فيثبت الحكم لكلّ مانع وإن لم يكن حيضاً أو مرضاً مثل الخروج اضطراراً أو نسياناً.

ويؤيّده أيضاً: ما تقدّم من الملازمة العرفيّة، فإنّ التفريق بينهما بالالتزام بوجوب الإعادة في المانع غير الاختياري وعدم الوجوب في المانع الاختياري ليس عرفيّاً.

وعليه فما ذهب إليه المشهور من وجوب القضاء في المقام غير بعيد، ويكون الاعتكاف المنذور المعيّن نظير الصوم المنذور المعيّن، على ما تقدّم.

(١) كما هو المشهور على ما قيل، فإنّهم يلتزمون بأنّه إذا لم يتمكن المكلّف من الامتثال القطعي يتنزّل إلى الامتثال الظنّي، وإذا لم يتمكن من الامتثال الظنّي لعدم حصول الظن فحكمه التخيير بين الأفراد.

وقد تقدّم نظير هذه المسألة في كتاب الصوم مسألة (٨) من فصل طرق ثبوت الهلال[1]، وقد انتهينا إلى صحّة ما ذهب إليه المشهور بل ذكرنا أنّ الصحيح لزوم العمل بالأرجح وإن لم يكن ظنّاً إذا كان رجحاناً بيّناً،

---

(١) راجع المجلّد الثالث : ٤٤٣.

ومع عدمه يتخيّر بين موارد الاحتمال(١).

واستدللنا على ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: رجل أسّرته الروم ولم يصحّ له شهر رمضان ولم يدر أيّ شهر هو، قال: يصوم شهراً يتوخّى (يتوخّاه) ويحسب، فإن كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه، وإن كان بعد شهر رمضان أجزأه»[1].

(١) أي: مع عدم الظن على ما هو المعروف ومع عدم مطلق ما يوجب الترجيح على ما احتملناه، والكلام في أنّ الحكم حينئذٍ هل هو التخيير كما ذكروه أو لا؟

تقدّم أنّ الصحيح هو أنّه يجب عليه الصيام إلى أن يصل إلى حدّ الاضطرار إلى الترك فيفطر لعدم وجوب الصوم عليه قطعاً إمّا لأنّه أتى به قبل ذلك أو لأجل الاضطرار، والدليل عليه العلم الإجمالي بوجوب صيام شهر من أشهر السنة، فإنّه لا يثبت به التخيير، هذا كلّه في تلك المسألة.

وأمّا في المقام فنقول: إنّ ما ثبت هناك استناداً إلى صحيحة عبد الرحمن المتقدّمة فلا يمكن إثباته في المقام؛ لاختصاص الصحيحة بالصيام وبشهر رمضان، والتعدّي قياس محض.

وهذا مثل كفاية العمل بالظن أو بمطلق ما يوجب الترجيح مع أنّ القاعدة تقتضي عدم حجيّة الظن.

وأمّا ما ثبت هنا استناداً إلى القواعد العامّة مثل الحكم بالتخيير باعتبار أنّ العلم الإجمالي وإن كان يقتضي الاحتياط بصوم جميع أشهر السنة إلّا أنّه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٧٦، ب ٧ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١.

مسألة١٨: يعتبر في الاعتكاف الواحد وحدة المسجد، فلا يجوز أن يجعله في مسجدين(١)

لمّا كان حرجيّاً فيثبت التخيير، نظير الاضطرار إلى شرب أحد الإنائين غير المعيّن المعلوم نجاسة أحدهما، أو الحكم بوجوب الاحتياط بأن يصوم إلى أن يضطرّ إلى الترك كما ذكرناه، فإنّه يمكن إثباته في المقام، فلاحظ.

(١) يدلّ على ذلك النصوص الدالّة على لزوم الاعتكاف في مسجد الجامع، مثل صحيحة الحلبي: «لا اعتكاف إلّا بصوم في مسجد الجامع»[1] وغيرها، فإنّ الظاهر منها وحدة المسجد.

مضافاً إلى النصوص الدالّة على أنّ من خرج من المسجد لحاجة فحضرت الصلاة فلا يجوز له أن يصلّي في غير مكة إلّا في المسجد الذي اعتكف فيه[2]، فإنّ مقتضى إطلاقها عدم جواز الصلاة حتّى في مسجد آخر، وهذا يعني اعتبار وحدة المسجد وعدم جواز الاعتكاف في مسجدين.

ويلاحظ على الأخير: أنّ غاية ما يدلّ عليه إطلاق هذه النصوص هو عدم جواز الصلاة في مسجد آخر، وليس فيه دلالة على أنّ ذلك من جهة قصد إتمام الاعتكاف فيه حتّى يدلّ على اعتبار وحدة المسجد؛ إذ يحتمل أن يكون من جهة البقاء خارج محل الاعتكاف بلا ضرورة ولو لأجل الصلاة، فيكون مفادها: «أنّ المكث خارج المسجد للصلاة ولو في مسجد آخر ليس جائزاً؛ لعدم كونه حاجة وضرورة تسوّغ ترك اللبث في محل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٨، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥١، ب ٨ من أبواب الاعتكاف.

سواء كانا متّصلين أو منفصلين، نعم لو كانا متّصلين على وجه يعدّ مسجداً واحداً فلا مانع(١).

مسألة١٩: لو اعتكف في مسجد ثمّ اتّفق مانع من إتمامه فيه من خوف أو هدم أو نحو ذلك بطل(٢)، ووجب استئنافه أو قضاؤه إن كان واجباً في مسجد آخر أو ذلك المسجد إذا ارتفع عنه المانع(٣)

الاعتكاف»، وهذا ليس فيه دلالة على عدم جواز ذلك حتّى إذا كان بقصد إتمام الاعتكاف في ذلك المسجد.

نعم، اعتبار وحدة المسجد موافق لارتكازات المتشرّعة وعليه جرت سيرتهم، فلا تجد معتكفاً يعتكف في مسجدين.

(١) خلافاً لما حكي عن البعض[1] من جواز التشريك بينهما؛ لأنّ مجرّد الاتّصال لا ينفع بعد الفراغ عن اعتبار وحدة المسجد، والمفروض عدم تحقّقها بمجرّد الاتّصال.

(٢) لأنّه لا يتمكن من إتمام اعتكافه لا في نفس المسجد ـ لما تقدّم من اعتبار استدامة اللبث في المسجد أيّام الاعتكاف ـ ولا في مسجدٍ آخر؛ لما عرفت من اعتبار وحدة المسجد، فلا يمكنه إتمامه في مسجدٍ آخر.

(٣) الأوّل في الواجب غير المعيّن، والثاني في الواجب المعيّن إذا قلنا بوجوب القضاء فيه، كما هو الصحيح.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٧١.

وليس له البناء سواء كان في مسجد آخر(١) أو في ذلك المسجد بعد رفع المانع(٢).

مسألة٢٠: سطح المسجد وسردابه ومحرابه منه ما لم يعلم خروجها، وكذا مضافاته إذا جعلت جزءاً منه كما لو وسّع فيه(٣).

(١) لاعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف.

(٢) لاعتبار استدامة اللبث في المسجد.

(٣) وهو واضح بعد صدق المسجد على هذه الأمور حتّى ما يضاف إليه لغرض التوسعة.

قد يقال: إنّ قول الماتن في هذه المسألة: «ما لم يعلم خروجها» ظاهر في أنّ صورة الشك داخل في المستثنى منه، فيحكم على المشكوك بأنّه من المسجد، وهذا ينافي ما ذكره في المسألة (٢٣) من أنّه مع الشك لا يحكم بالمسجديّة.

وفيه: الظاهر أنّ ما ذكره في هذه المسألة يختص بما ذكره من السرداب والسطح والمحراب، بمعنى أنّه مع الشك في كونها من المسجد يحكم بأنّها منه أخذاً بظاهر الحال كما في سطح البيت وسردابه، فإنّه لو فرض الشك في كونها منه لسبب من الأسباب فإنّه يحكم بكونها منه استناداً إلى ظاهر الحال، وهذا الظهور يقدّم على استصحاب عدم كونه منه.

وأمّا ما ذكره في مسألة (٢٣) فإنّه يختص بغير هذه الأمور مثل قطعة أرض ملاصقة له.

مسألة٢١: إذا عيّن موضعاً خاصّاً من المسجد محلّاً لاعتكافه لم يتعيّن وكان قصده لغواً(١).

مسألة٢٢: قبر مسلم وهاني ليس جزءاً من مسجد الكوفة على الظاهر(٢).

مسألة٢٣: إذا شك في موضع من المسجد أنّه جزء منه أو من مرافقه لم يجر عليه حكم المسجد(٣).

---

(١) لعدم الدليل على تأثير هذا القصد في تعيّن ذلك الموضع ووجوب الاعتكاف فيه، فيجوز له الاعتكاف في غيره من أجزاء المسجد تمسّكاً بالأصل.

نعم، لو نذر الاعتكاف في موضع خاص من المسجد لخصوصيّة توجب رجحان الكون فيه ـ مثل مقام إبراهيم عليه السلام في المسجد الحرام ـ فلا إشكال في وجوب الاعتكاف فيه وفاءاً بالنذر، ولو اعتكف في غيره كان حانثاً لكن اعتكافه يقع صحيحاً؛ إذ لا موجب لبطلانه، كما لا يخفى.

(٢) لخروجهما عن المسجد كما هو مقتضى كونهما قبرين؛ لاستمرار سيرة المتشرّعة على عدم دفن موتاهم في المساجد، مضافاً إلى استبعاد سماح السلطة في ذلك الزمان بدفنهما فيه.

(٣) لاستصحاب عدم كونه مسجداً.

مسألة٢٤: لا بدّ من ثبوت كونه مسجداً أو جامعاً بالعلم الوجداني أو الشياع المفيد للعلم أو البيّنة الشرعيّة(١)، وفي كفاية خبر العدل الواحد إشكال(٢)، والظاهر كفاية حكم الحاكم الشرعي(٣).

مسألة٢٥: لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجديّة أو الجامعيّة فبان الخلاف تبيّن البطلان(٤).

---

(١) بلا إشكال ولا خلاف، أمّا مع حصول العلم فواضح، وأمّا مع البيّنة فكذلك لقيام الأدلّة على حجيّتها في الموضوعات.

(٢) لا تبعد كفايته على ما تقدّم في بعض المباحث.

(٣) بناءً على ثبوت ولاية الحاكم في الأمور العامّة كما هو الصحيح، لكون المقام منها على الظاهر، وأمّا إذا لم نقل بذلك وقلنا بأنّ ولايته ثابتة في الموارد الخاصة التي دلّت عليها الأدلّة ـ مثل التصرف في أموال القاصرين وطلاق زوجة المفقود زوجها أو الممتنع من الطلاق والقيام بواجباته الزوجيّة بالشرائط المذكورة في محلّها، ومثل موارد النزاع والترافع ـ فلا دليل على كفاية حكمه في المقام إلّا إذا كان في مقام الخصومة والقضاء بأن حكم بالمسجديّة عند الترافع إليه.

(٤) لأنّ صحّة الاعتكاف تدور مدار كون المكان مسجداً واقعاً، والمفروض عدمه وإنّما هو مجرّد اعتقاد غير مطابق للواقع.

مسألة٢٦: لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة(١) فليس لها الاعتكاف في المكان الذي أعدّته للصلاة في بيتها بل ولا في مسجد القبيلة ونحوها(٢).

مسألة٢٧: الأقوى صحّة اعتكاف الصبي المميّز، فلا يشترط فيه البلوغ(٣).

---

(١) لإطلاق أكثر النصوص وللتصريح في بعضها بأنّ المرأة مثل ذلك، كما في رواية داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «إنّ عليّاً عليه‌السلام كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلّا في المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله أو مسجد جامع، ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، والمرأة مثل ذلك».

وهي تامّة سنداً بطريق الشيخ الصدوق[١].

وكما في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، ولا يخرج في شيء إلّا لجنازة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتّى يرجع، قال: واعتكاف المرأة مثل ذلك»[٢].

(٢) كما في الرجل.

(٣) ذكر في المستمسك[٣] أنّ إطلاق أدلّة المشروعيّة يقتضي عدم الفرق

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤١، ب ٣ من أبواب الاعتكاف، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٠.

بين البالغ وغيره، وحديث «رفع القلم عن الصبي» لا يصلح لرفع المشروعيّة، بل يختص برفع الإلزام جمعاً عرفيّاً بين دليل الرافع ودليل المرفوع.

وهذا الكلام ظاهر في النظر إلى مشروعيّة العبادات الواجبة للصبي كالصلاة والصوم، فإنّ الإلزام المرفوع بحديث الرفع إنّما يكون في العبادات الواجبة، فيقال: إنّ أدلّة هذه العبادات تدلّ على الوجوب والمشروعيّة، وحديث الرفع إنّما يرفع الوجوب والإلزام من باب الجمع العرفي، فتبقى المشروعيّة في حقّ الصبي باعتبار إطلاق ما دلّ على المشروعيّة.

ويلاحظ عليه: بأنّ هذا الجمع العرفي مبنيٌّ على كون الأمر بهذه العبادات دال على أمرين: المشروعيّة والإلزام ـ حتّى يبقى الأوّل بعد رفع الثاني ـ وهذا ليس صحيحاً؛ لأنّ مدلول الأمر شيء واحد وحكم واحد بسيط، فإذا رفع هذا الحكم عن الصبي فلا يبقى شيء عليه بعد ذلك.

نعم، يمكن إثبات بقاء المشروعيّة بتقريب آخر بأن يقال: إنّ الحديث لمّا كان امتنانيّاً فهو يقتضي بقاء الملاك والمقتضي بعد ارتفاع الحكم وإلّا لا يكون في رفعه امتنان؛ لوضوح عدم المنّة في رفع الحكم بارتفاع ملاكه، فلأجل المحافظة على نكتة الامتنان لا بدّ من فرض بقاء الملاك.

ومن هنا يمكن التمسك بإطلاق أدلّة تلك العبادات لإثبات مشروعيّتها في حقّ الصبي، مثل ما ورد من قوله عليه السلام: «فَمُروا صبيانكم بالصلاة»[1] أو «بالصوم»[2] باعتبار أنّ الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء حقيقةً، فيكون أمراً شرعيّاً بهذه العبادات.

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ١٩، ب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٤، ب ٢٩ من أبواب ما يصحّ منه الصوم، ح ٣.

مسألة٢٨: لو اعتكف العبد بدون إذن المولى بطل، ولو أُعتق في أثنائه لم يجب عليه إتمامه، ولو شرع فيه بإذن المولى ثمّ أُعتق في الأثناء فإن كان في اليوم الأوّل أو الثاني لم يجب عليه الإتمام إلّا أن يكون من الاعتكاف الواجب، وإن كان بعد تمام اليومين وجب عليه الثالث، وإن كان بعد تمام الخمسة وجب السادس.

مسألة٢٩: إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن إذنه ما لم يمض يومان، وليس له الرجوع بعدهما لوجوب إتمامه حينئذٍ، وكذا لا يجوز له الرجوع إذا كان الاعتكاف واجباً بعد الشروع فيه من العبد.

مسألة٣٠: يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة أو لحضور الجماعة أو لتشييع الجنازة وإن لم يتعيّن عليه هذه الأُمور، وكذا في سائر الضرورات العرفيّة أو الشرعيّة الواجبة(١)

على أنّه في الاعتكاف لا نحتاج إلى ذلك؛ إذ يمكن التمسك بإطلاقات أدلّة الاعتكاف وسائر العبادات المستحبة؛ لأنّ حديث رفع القلم لا يشمل المستحبات بقرينة كونه امتنانيّاً، ولا امتنان في رفعها.

(١) تقدّم في الشرط الثامن (استدامة اللبث في المسجد) أنّ المستثنى من هذا الشرط هو الخروج لحاجة لا بدّ منها بحسب الأدلّة، وأنّ اللابديّة تعني وصول الحاجة إلى حدّ الضرورة الأعم من العقليّة والشرعيّة والعرفيّة.

وتقدّم أنّ الموارد المستثناة في النصوص ـ كالجنازة وعيادة المريض

أو الراجحة سواء كانت متعلّقة بأمور الدنيا أو الآخرة(١)

وصلاة الجمعة والغائط ـ ليست عناوين مستقلة في قبال الحاجة التي لا بدّ منها وإنّما هي مصاديق لها.

ويترتّب على ذلك عدم جواز الخروج لها إلّا إذا كانت لا بدّ منها، ومن الواضح أنّ هذه الموارد قد لا تصل إلى ذلك الحدّ.

وعليه فلا فرق بين هذه الموارد وبين الموارد غير المنصوصة في أنّها إنّما تستثنى إذا صدق عليها عنوان الحاجة التي لا بدّ منها وإلّا فلا.

ومنه يظهر أنّ ما ذكره في المقام ـ من جواز الخروج في الموارد التي ذكرها وإن لم تتعيّن عليه ـ ليس تامّاً إذا كان المراد وإن لم تصل إلى حدّ الضرورة.

نعم، إذا كان المراد وإن لم تجب عليه تعييناً كان تامّاً؛ لأنّ هذه الأمور قد تصل إلى حدّ الضرورة وإن لم تكن واجبة تعييناً.

(١) مثل الزيارة وحضور مجالس العزاء والصلاة على الأموات ونحوها.

وقد يستدلّ له بأنّ النصوص استثنت تشييع الجنازة وعيادة المريض وهي من المستحبات، وحيث إنّه لا خصوصيّة لها أمكن التعدّي إلى مطلق الأمور الراجحة.

لكن النصوص لم تستثن من الأمور الراجحة إلّا تشييع الجنازة وعيادة المريض، والظاهر أنّ استثنائهما لأجل كونهما من الضرورات العرفيّة عادةً بقرينة اقتصار النصوص عليهما دون سائر المستحبات مثل الزيارة وحضور الجماعة وإقامة مجالس العزاء ممّا لا تعدّ من الضرورات عادةً.

ويشهد لذلك بل يدلّ عليه: ما ورد من أنّ المعتكف إذا خرج لحاجة

ممّا يرجع مصلحته إلى نفسه أو غيره(١)، ولا يجوز الخروج اختياراً بدون أمثال هذه المذكورات.

وحضر وقت الصلاة لم يجز له أن يصلّي في غير مسجده الذي اعتكف فيه إلّا في مكّة[1]، فإنّه لو كان الخروج لفعل المستحبات جائزاً فلا وجه لمنع المكلّف من الصلاة في غير مسجده الشامل بإطلاقه للصلاة جماعة، خصوصاً إذا كان خارجاً لحاجة وأُقيمت في مسجد.

ويحتمل أن يكون مراد الماتن ما يدخل في الضرورات من الأمور الراجحة؛ لأنّه قال: «وكذا في سائر الضرورات العرفيّة أو الشرعيّة الواجبة أو الراجحة» وهو ظاهر في ذلك لا في مطلق الأمور الراجحة.

لكن العبارة ظاهرة في دخولها في الضرورات الشرعيّة، ولا يخفى ما فيه، فإنّ الضرورات الشرعيّة مختصة بالواجبات، وأمّا المستحبات فقد تدخل في الضرورات العرفيّة.

وعلى كلّ حال، فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى جواز الخروج للأمور الراجحة كما عن الشيخ في المبسوط والخلاف، والمحقّق في النافع، والعلّامة في المنتهى على ما حكي[2]، وظاهرهم الاستدلال له بالوجه السابق بقرينة تعليله في بعض العبارات بأنّه طاعة أو بأنّه من القربات.

ويحتمل بعيداً إدراجه في الحاجة المنصوص على جواز الخروج لأجلها.

(١) لعلّه إشارة إلى ما في رواية ميمون بن مهران قال: «كنت جالساً عند

---

(١) راجع وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥١، ب ٨ من أبواب الاعتكاف.

(٢) مصباح الهدى ٩ : ١٨١.

مسألة٣١: لو أجنب في المسجد ولم يمكن الاغتسال فيه وجب عليه الخروج(١)

الحسن بن علي عليه السلام فأتاه رجل فقال له: يا ابن رسول الله، إنّ فلاناً له عليّ مال ويريد أن يحبسني، فقال: والله ما عندي مال فأقضي عنك، قال: فكلّمه، قال: فلبس عليه السلام نعله، فقلت له: يا ابن رسول الله، أنسيت اعتكافك؟ فقال له: لم أنس ولكنّي سمعت أبي يحدّث عن جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فكأنّما عبد الله عزّ وجلّ تسعة آلاف سنة صائماً نهاره قائماً ليله»[1]، والرواية غير تامّة سنداً؛ لضعف طريق الصدوق إليه بـ «أبي يحيى الأهوازي» و «محمد بن جمهور القمي».

مضافاً إلى احتمال فسخ الإمام عليه السلام لاعتكافه؛ إذ ليس في الرواية الإشارة إلى رجوعه إلى المسجد بعد قضاء حاجة السائل.

(١) لحرمة لبث الجنب في المسجد، فإنّها تقتضي وجوب الخروج منه تخلّصاً من الحرام.

نعم، ذلك المقدار من اللبث الذي يستلزمه الخروج الواجب ممّا لا بدّ منه فهو مضطر إليه، فلا يكون حراماً لمكان الاضطرار.

ومنه يظهر أنّ الخروج للاغتسال إنّما يكون واجباً إذا كان ما يستلزمه اللبث في المسجد أقلّ من اللبث فيه الذي يستلزمه الاغتسال داخل المسجد، وأمّا إذا كان مساوياً له أو كان أكثر ـ كما إذا فرضنا أنّ مدّة اغتساله في المسجد تستغرق خمس دقائق وكان زمان المشي جنباً حتّى يصير خارج المسجد

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

ولو لم يخرج بطل اعتكافه لحرمة لبثه فيه(١).

يستغرق خمس دقائق أيضاً، أو يستغرق عشر دقائق ـ فلا يجب الخروج.

أمّا وجوب الخروج في الفرض الأوّل فلأجل التخلّص من الحرام، أي: البقاء في المسجد حال الجنابة الذي يستلزمه الاغتسال فيه، والمفروض أنّه غير مضطر إليه حتّى ترتفع حرمته لتمكّنه من التخلّص منه بالخروج الذي يستغرق زماناً أقل حسب الفرض، فيكون واجباً ويكون ذلك من موارد الضرورة الشرعيّة.

وأمّا عدم وجوب الخروج في الفرض الثاني فلأنّ الاغتسال في المسجد لا يستلزم اللبث المحرّم؛ لأنّ المقدار الذي يستلزمه الاغتسال حسب الفرض هو خمس دقائق وهو مورد اضطراره بمعنى أنّه لا بدّ له من البقاء في المسجد في هذه المدّة سواء خرج أو لم يخرج.

بل يمكن أن يقال بعدم جواز الخروج ووجوب الاغتسال في المسجد إذا كان زمان الخروج يستغرق زمناً أطول ممّا يستغرقه الاغتسال؛ لعدم الحاجة اللازمة له، فيجب عليه رعاية استمرار اللبث في المسجد طيلة الاعتكاف.

نعم، في صورة التساوي يمكن أن يقال بجواز كلٍّ من الخروج والاغتسال في المسجد.

(١) لأنّ حرمة اللبث توجب بطلان الاعتكاف؛ لأنّه عبادة تبطل بالنهي عنها.

وبعبارة أخرى: أنّ الاعتكاف هو اللبث والبقاء في المسجد، فإذا تعلّق النهي به ولو في جزءٍ منه كان باطلاً؛ لأنّ النهي عن العبادة يقتضي بطلانها لعدم إمكان الإتيان بها على نحو قربي، والمفروض أنّ اللبث في مورد وجوب الخروج يكون حراماً من جهة حرمة لبث المجنب في المسجد فيبطل ذلك

الجزء من الاعتكاف، وهو يستلزم بطلان الاعتكاف بتمامه.

لكن السيد الخوئي قدس سره[1] ذهب إلى صحّة الاعتكاف؛ وذلك لأنّ زمان الخروج من المسجد للاغتسال بما له من المقدمات مستثنى من الأمر بالاعتكاف، أي: أنّ الأمر المتعلّق بالاعتكاف في المسجد لمدّة ثلاثة أيّام قد خصّص من الأوّل بمقدار الحاجة إلى الخروج وهو زمان الاغتسال بمقدماته من تحصيل الماء وغيره ممّا يتوقف عليه الاغتسال، فإذا كان مقداره نصف ساعة فهذا الزمان مستثنى من الثلاثة، ولا جزئيّة له فلا يجب المكث فيه.

ولا يفرق في ذلك بين الخروج وعدمه، كما إذا فرضنا أنّه معتكف في مسجد الكوفة ولا بدّ من تحصيل الماء من الفرات إمّا بذهابه بنفسه أو ببعث أحد يجيئه به، وعلى التقديرين يستوعب من الوقت نصف ساعة، فإذا اختار الجلوس في المسجد وانتظر مجيء من أرسله لتحصيل الماء فهو لم يترك جزءاً من الاعتكاف؛ لأنّ هذا المقدار من الزمان لا يجب المكث فيه، غاية الأمر أنّه كان يجب عليه الانتظار خارج المسجد فخالف وارتكب الحرام وجلس في المسجد، وهذا وإن كان حراماً إلّا أنّه لا يوجب بطلان الاعتكاف، نظير ما إذا اغتاب أو كذب أثناء اعتكافه.

ويلاحظ عليه: أنّ ظاهر النصوص استثناء الخروج لحاجة لا بدّ منها لا الزمان الذي يستغرقه ذلك الخروج، ومعنى ذلك: أنّ الخروج لحاجة لا بدّ منها لا يضرّ بالاعتكاف، فيكون الأمر باللبث في المسجد مدّة الاعتكاف مشروطاً بعدم الخروج، فإذا خرج فلا أمر باللبث وإنّما يؤمر به في غير مدّة الخروج، وأمّا إذا لم يخرج فهو مأمور باللبث في المدّة التي يستغرقها

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٤٣.

الخروج فيما لو خرج ويكون جزءاً من الاعتكاف، فإذا تعلّق به النهي من جهة الجنابة كان مقتضياً لفساد الاعتكاف لفساد جزئه.

والحاصل: أنّ النصوص لا ظهور لها في استثناء الزمان الذي يستغرقه الخروج حتّى إذا لم يخرج لقضاء الحاجة بحيث لا يكون مأموراً باللبث في ذلك الزمان، بل ظاهرها استثناؤه على تقدير الخروج لا مطلقاً، فإذا لم يخرج فهو مأمور باللبث فيه ويكون جزءاً من الاعتكاف.

ثمّ إنّ ما ذكره السيد الخوئيؒ هو ما ذهب إليه المحقّق النائيني، فإنّه ذكر في حاشية له[1] في المقام التفصيل بين ثلاث صور:

الأولى: ما إذا كان جنباً في أوّل اعتكافه، وذهب إلى البطلان.

الثانية: ما إذا كان جنباً في أثنائه، فذهب إلى لزوم المبادرة إلى الخروج للاغتسال ثمّ الرجوع لإتمام اعتكافه، ولو أخّر خروجه فإن استلزم ذلك تأخّر رجوعه اللازم بعد الاغتسال عن أوّل أزمنة إمكانه ـ كما هو الغالب ـ فذهب إلى البطلان، وإن لم يستلزم ذلك ـ كما إذا كان الماء بعيداً لا يصل إليه إلّا بعد مدّة ويؤتى بباب المسجد في أيسر منها ولم يخرج بانتظاره ـ وهنا لم يستبعد صحّة الاعتكاف.

الثالثة: ما إذا كان جنباً في آخر زمان الاعتكاف وكان ما بقي لا يسع أزيد من الاغتسال وينتهي بانتهائه، فذكر أنّ الظاهر أن يكون إيجاب الخروج عليه حينئذٍ ختماً لاعتكافه، ويكون لبثه المحرّم بعد ذلك خارجاً عنه غير مفسد له.

وفي المستمسك[2] ذهب إلى صحّة الاعتكاف في الصورة الأخيرة، وعلّله

---

(١) العروة الوثقى ٣ : ٦٨٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٣.

بأنّـه في هـذه الصورة ينتهي الاعتـكاف بحدوث الجنابة، ويكـون اللبث بعدها خارجـاً عنـه؛ لأنّ وجـوب الخـروج حيـن الجنابـة للاغتسـال مانـع مـن جزئيّة اللبـث للاعتكاف، فـلا تقدح حرمتـه في صحّـة الاعتكاف.

وكـذا ذهـب إلـى صحّتـه فـي صـورة مـا إذا كان زمـان اللبـث بعـد الجنابـة والخروج بعده للاغتسـال مسـاوياً لزمان الخروج من حين الجنابة والاغتسـال، كمـا لو كان الماء حين الجنابة بعيداً عن المسـجد بحيـث يكون زمان الخروج والاغتسـال مقدار سـاعة فلبـث مقـدار نصـف سـاعة فجـاء المـاء إلـى بـاب المسـجد فخـرج واغتسـل، وكان زمـان اللبث والغُسـل مسـاوياً لزمـان الخروج من حيـن الجنابة والاغتسـال، فـإنّ اللبث في الفـرض المذكور حـرام لكنّه لمّا لـم يكن جـزءاً مـن الاعتـكاف لم تقـدح حرمته فـي صحّته.

ويلاحـظ علـى **مـا ذكـره تبعـاً للمحقّـق النائينـي**: مـا أوردنـاه علـى السـيد الخوئـي قدس سره من أنّ الزمان الذي لا يخرج فيه عن المسـجد جـزء من الاعتكاف وإن كان يجـب عليـه الخروج فيه، فـإنّ وجوب الخروج شـرعاً لا يوجب خروج ذلـك الزمـان عـن الجزئيّـة بحيـث لا يجـب الخـروج فيـه؛ لأنّ وجـوب الخروج للاغتسـال ووجـوب اللبـث للاعتـكاف متزاحمـان، فـإذا كان الأوّل أهم ـ كمـا هـو المفـروض ـ كان فعليّـاً في حـق المكلّـف، لكن ذلـك لا يعني سـقوط الأمر باللبث مطلقاً، بل يسـقط سـقوطاً مشـروطاً بالاشـتغال بالخروج الواجب الأهم، أي: أنّ الأمـر باللبـث فـي المسـجد مشـروط بعـدم الاشـتغال بالواجـب الأهـم ـ أي: الخـروج ـ فيكـون هـذا الأمر فعليّـاً إذا تحقّق شـرطه كما هـو المفروض، نظيـر وجـوب الصـلاة مع وجـوب تطهيـر المسـجد إذا تزاحمـا، فاللبـث فـي المسـجد واجب في مـدّة الاعتـكاف، أي: الأيّام الثلاثة بشـرط عـدم الخروج،

مسألة٣٢: إذا غصب مكاناً من المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله وجلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه(١)

فإذا خرج لا يجب عليه اللبث في زمان خروجه ويكون ذلك الزمان خارجاً من الاعتكاف، وأمّا إذا لم يخرج وجب عليه اللبث في الزمان الذي يستغرقه الخروج للاغتسال فيما لو خرج ويكون جزءاً من الاعتكاف، فإذا كان حراماً من جهة الجنابة بطل الاعتكاف.

(١) لا إشكال ولا خلاف في أنّ من سبق إلى مكان من المسجد فهو أحقّ به مادام جالساً سواء كان جلوسه لصلاة أم لقراءة القرآن أو لغير ذلك من العبادات أم كان للدرس أو التدريس أو الإفتاء.

كما لا إشكال في زوال حقّه في المكان إذا قام عنه رافعاً يده عنه حتّى إذا عاد بعد ذلك وقد شغله غيره.

وهناك كلام فيما إذا قام عنه ناوياً للعود أو كان رحله باقياً فيه فهل يزول حقّه فيه أو لا؟ ولا نتعرّض له؛ لأنّه خارج عن محل الكلام.

وعلى كلّ حال، فالمفروض في المسألة ثبوت الحق للسابق؛ لكونه جالساً في المكان وأنّ اللاحق أزاله عنه وجلس فيه، والكلام يقع في أنّ هذا هل يوجب بطلان اعتكافه؟

يظهر من بعض الكلمات[١] أنّ المسألة مبتنية على أنّ السبق إلى مكان في المسجد هل يقتضي ثبوت حق للسابق في المكان أو أنّه لا يوجب إلّا حرمة مزاحمته وإزالته عنه باعتبار شمول الوقف له إذ قد جلس فيه بنحو

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٤٤.

مشـروع، فتكون إزالتـه عنه اعتـداءاً محرّماً؟

فعلـى الأوّل لا يجـوز التصرف فيـه إلّا بإذن صاحـب الحق حتّى بعـد إزالته عنـه؛ لوضـوح عـدم زوالـه بذلـك، ويترتّب علـى ذلك حرمـة جلـوس اللاحق فـي ذلك المـكان، فيكـون اللبث فيـه منهيّاً عنـه فلا يقـع عبادةً.

وعلـى الثانـي يجـوز التصـرف فيـه؛ لأنّ اللاحق وإن فعـل حرامـاً بمزاحمته السـابق فـي المـكان ويكـون آثمـاً إلّا أنّه بعـد إزالتـه عنـه لا يبقى لـه أيّ حق فيـه، ويرجـع المـكان إلـى الإباحـة للجميـع، ويكـون السـابق واللاحـق سـواء بالنسـبة إلـى ذلـك المكان، فـإذا جلس فيـه اللاحـق معتكفاً لا يكون جلوسـه محرّمـاً، ويصـحّ اعتكافـه وإن فعـل حرامـاً بمزاحمته له.

وقد استدلّ على ثبوت هذا الحق بعدّة روايات، نظير:

١ـ معتبـرة طلحة بن زيد، عـن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قـال أمير المؤمنين عليه السلام: سـوق المسـلمين كمسـجدهم فمـن سـبق إلى مـكان فهو أحـقّ به إلـى الليل، وكان لا يأخـذ على بيوت السـوق كـراء»[١].

٢ـ مرسـلة محمد بن إسـماعيل، عن بعض أصحابـه، عن أبي عبد الله عليه السلام قـال: «قلـت لـه: نكـون بمكـة أو بالمدينـة أو الحيـرة أو المواضـع التـي يرجى فيهـا الفضـل، فربما خـرج الرجل يتوضأ فيجـيء آخر فيصير مكانـه، فقال: من سـبق إلى موضع فهو أحـقّ به يومـه وليلته»[٢].

٣ـ مرسـلة ابـن أبـي عميـر، عـن بعـض أصحابنـا، عـن أبـي عبـد الله عليه السلام قال: «سـوق المسـلمين (القوم) كمسـجدهم، يعني: إذا سـبق إلى السوق كان

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ٢٧٨، ب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٥ : ٢٧٨، ب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، ح ١.

لـه مثل المسـجد»[1].

والأولـى تامّـة سـنداً ودلالـةً؛ لظهورهـا في ثبـوت حقّ للسـابق فـي المكان، والتعبيـر بـ «أحـق» لا يـراد بـه التفضيـل حتّـى يـدلّ على مجـرّد الأولويّـة، بل المـراد بـه ثبوت الحق للسـابق بسـبب السـبق وإن كان الغير يشـترك معه في الوقـف، فهما يشـتركان في حق إشـغال المـكان ويختص هذا الحـق لأحدهما بسبب سـبقه إليه.

مضافاً إلى أنّ هذه الصيغة تستعمل كثيراً مع عدم الاشتراك في المبدأ.

والثانية تامّة دلالةً كالسابقة لا سنداً للإرسال.

والثالثـة تامّة سـنداً علـى التحقيق، وأمّا دلالـةً فقد يستشـكل فيها من جهة عـدم العلـم بأنّ التفسـير المذكور فيها من الإمـام عليه السلام بل الظاهر أنّـه من غيره، ومـن جهة عدم وضـوح جهة التشـبيه؛ إذ لا يعلم أنّها الأحقيّـة في المكان.

ويمكـن دفع ذلـك بأنّ جهة التشـبيه مصرّح بها في التفسـير المذكور حيث ورد فيـه أنّ مـن سـبق إلى السـوق ثبت له ما سـبق إليـه مثل المسـجد، فيدلّ علـى أنّ من سـبق إلى المسـجد كان له ما سـبق إليه.

نعـم، ظاهـر ذلـك الملكيّـة، لكـن مـن الواضـح عـدم إمـكان الأخـذ بهـذا الظاهـر؛ لكون وقف المسـجد تحريريّـاً ولا يصير ملكاً لأحد، فـلا بدّ من حمله علـى ثبـوت الحـق لـه، فيـراد: «كان له حـق فيه».

وكأنّ الإشـكال مبنيٌّ علـى قـراءة هـذا التفسـير بهـذا الشـكل: «إذا سـبق إلـى السـوق كان له مثل ما لمن سـبق إلى المسـجد» فلا تكون جهة التشـبيه معلومة.

وأمّـا كـون التفسـير مـن الـراوي فهـو لا يضـرّ؛ إذ يثبـت بـه ظهـور كلام

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٤٠٦، ب ١٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٢.

الإمام عليه السلام في ذلك وتبادره منه كما فهمه الراوي خصوصاً مع عدم وجود جهة واضحة يشترك فيها السوق والمسجد تكون مصحّحة للتشبيه غير ما ذكر في التفسير.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ جهة الاشتراك والتشبيه يحتمل أن تكون اشتراك الجميع فيه وعدم اختصاصه بجماعة أو طائفة دون أخرى، وعليه يكون تفسير الراوي مبنيّاً على فهمه ونظره، فلا يثبت به الظهور.

ويحتمل أن يكون مستنداً إلى ورود هذا التفسير في كلام الإمام عليه السلام في رواية طلحة بن زيد المتقدّمة.

وعلى كلّ حال، يكفي في الاستدلال معتبرة طلحة بن زيد.

وهناك عدّة اعتراضات على ما استدلّ به:

الاعتراض الأوّل: أنّها تتضمّن تحديد الحق باليوم إلى الليل وهو ممّا لم يقل به أحد، وإنّما ذهبوا إلى بقاء الحق مادام جالساً فيه أو كان رحله فيه أو مع نيّة العود، وأمّا إذا لم يكن شيء من ذلك فلم يلتزم أحد ببقاء حقّه إلى الليل.

أقول: من الواضح أنّ هذا الإشكال لا يرد في مرسلة ابن أبي عمير؛ لخلوّها من التحديد بالليل، نعم يرد على معتبرة طلحة.

وأجاب عنه السيد الخوئي قدس سره[1] بأنّ التقييد بالليل لأجل أنّ موضوع الكلام السوق، والمتعارف استمرار التكسب فيه إلى الليل، فالرواية تدلّ على ثبوت الحق للسابق فيهما إلّا أنّ الحق في السوق يكون إلى الليل وفي المسجد يكون بمقدار الحاجة.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٤٦.

وفيه: أنّ لازم هذا أن يكون التشبيه بلحاظ أصل ثبوت الحق لا بلحاظ مقداره، وهو خلاف ظاهر الرواية في أنّ التشبيه بلحاظ المقدار بل الظاهر أنّ الحديث مسوق لبيان ذلك لا التشبيه في أصل ثبوت الحق.

وأجيب عنه: بقرب حمل التحديد المذكور على غلبة عدم تعلّق غرض الإنسان بالبقاء في المسجد والسوق أكثر من يوم إلى الليل، فهو لبيان استيعاب الحق لتمام الزمن الذي يراد البقاء فيه لا للتحديد الحقيقي حتّى ينافي ما عليه الأصحاب.

وفيه: ما تقدّم من أنّ ظاهر المعتبرة التشبيه بلحاظ مدّة الحق وأنّها تمتدّ إلى الليل، وهذا خلاف ما عليه الأصحاب في المسجد.

نعم، يحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل» تحديداً للحق في السوق باعتبار أنّ الكلام مسوق لذلك، ويكون التشبيه بلحاظ أصل ثبوت الحق.

ويؤيّده مرسلة ابن أبي عمير حيث فهم الراوي من قوله عليه السلام: «سوق المسلمين كمسجدهم» التشبيه بلحاظ ثبوت الحق، ويكون قوله عليه السلام في المعتبرة: «فمن سبق ... الخ» إضافة لتحديد الحق في السوق.

وعليه يندفع هذا الاعتراض.

الاعتراض الثاني: أنّ التعبير بالأحقيّة لا يدلّ إلّا على مجرّد الأولويّة؛ لأنّ أفعل التفضيل يدلّ على اشتراك السابق واللاحق في الحق مع أولويّة السابق لا ثبوت حق له في المكان دون غيره.

وفيه: أنّ اشتراك اللاحق والسابق في الوقف ممّا لا ينكره أحد بمعنى أنّ اللاحق لا يخرج من عموم الوقف بمجرّد إشغال السابق له، وإنّما الكلام

في ثبوت حق للسابق في المكان دون غيره بحيث يكون تصرف غيره فيه بدون الإذن غصباً له كما هو الحال في الملك، أو أنّ ما يثبت بالسبق هو حرمة مزاحمته في مكانه ومنعه منه فقط، ويكون أَولى وأحقّ بأن يستفيد من الوقف.

الاعتراض الثالث: ما ذكر في تقريرات السيد الخوئي قدس سره[١] من أنّ المعنى الأوّل يحتاج إلى مؤونة وقرينة واضحة بعد أن كان المكان وقفاً للجميع من غير خصوصيّة لأحد، فالاختصاص بواحد بلا مقتض ما لم يدلّ عليه دليل قاطع، والقدر المتيقّن ممّا يستفاد من الأحقيّة هو عدم جواز المزاحمة والإزالة عن المكان، وأمّا بعد الإزالة وارتكاب الحرام فلا تعرّض في الرواية لجهة تصرفه أو تصرف غيره فيه، فلو أزال شخص أحداً عن المكان ثمّ جلس فيه شخص ثالث أفهل يحتمل بطلان تصرفه لكونه في حكم الملك للسابق؟! فلا دليل على حرمة المكث بل المكان باق على وقفيّته الأصليّة.

ونظير ذلك ما ذكرناه في باب أولويّة الولي في الصلاة على الميّت، وقلنا: إنّ ما ورد من أنّ أولى الناس بميراثه أولى الناس بالصلاة عليه ليس معناه أنّه لا يجوز لغيره أن يصلّي على الميّت، بل المراد عدم جواز مزاحمته في الصلاة وأنّه أولى بذلك.

وفيه: أنّ تعرّض الأدلّة لما بعد الإزالة وارتكاب الحرام يثبت بإطلاق هذه الأدلّة في إثبات الأحقيّة للسابق، فهو أحقّ به حتّى بعد إجباره على إخلاء المكان؛ إذ ليس فيها ما يوجب الاختصاص بما قبل الإزالة والإجبار.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٤٨.

فإن قيل: مراده اختصاص حرمة الإزالة والمزاحمة بما إذا كان شاغلاً للمكان؛ إذ لا معنى لهذه الحرمة بعد الإزالة والمزاحمة، ولذا لا تكون الأدلّة متعرّضة لما بعد الإزالة من حيث تصرّف المزاحم اللاحق وأنّ حكمه هو نفس الحكم قبل الإزالة.

قلنا: المدّعى في المقام أنّ الأحقيّة يراد بها ثبوت الحق في المكان للسابق وأنّ حرمة الإزالة والمزاحمة متفرّعة على ذلك ومن لوازمه، ولا محذور في إطلاق الأحقيّة لما بعد الإزالة والمزاحمة وإن كان الحكم التكليفي ـ أي: حرمة الإزالة ـ لا يشمل ذلك، لكن حرمة التصرف فيه تشمل ما بعد الإزالة بلا محذور، كما لا يخفى.

نعم، إذا فسّرنا الأحقيّة بحرمة المزاحمة والإزالة تمّ ما ذكره، لكن الدليل يكون مصادرة حينئذٍ.

والصحيح: أنّ المستفاد ممّا دلّ على أحقيّة السابق في المكان اختصاص الحق به وعدم ثبوته لغيره، وإلّا فلا معنى للأحقيّة إلّا أن تحمل على مجرّد الأولويّة التي لا يحرم معها المزاحمة، وهو خلاف المتّفق عليه.

والحاصل: أنّ أفعل التفضيل في المقام لا يراد به ثبوت الحق للكلّ مع أولويّة للسابق في الاستفادة؛ لأنّ ذلك يقتضي جواز مزاحمته حتّى إذا كان شاغلاً للمكان، إذ لا يثبت له إلّا أولويّة استحبابيّة، فالمزاحمة خلاف الأَولى وليست محرّمة، وهذا خلاف المقطوع به من الفتاوى والنصوص، بل المراد بها اختصاص الحق بالسابق وعدم ثبوته لغيره.

بل يمكن أن يقال: إنّ ثبوت الحق للسابق واختصاصه به يستفاد من نفس جواز تصرفه في المكان الذي سبق إليه وعدم جواز تصرف غيره

بـه في حـال إشـغاله له، فإنّـه ينتزع مـن ذلك ثبوت حق للسـابق فـي المكان واختصاصـه بـه كما تنتـزع الملكيّة من ذلـك أيضاً في غيـر المقام، وأمّا فـي المقام فـلا تنتـزع الملكيّـة؛ لأنّ الوقف فـي المسـاجد تحـرّري لا تمليكي، كما تقدّم.

ثـمّ بعـد ذلـك يقع الـكلام فـي أنّ هـذا الحق للسـابق هـل يختص بمـا إذا كان شـاغلاً للمـكان أو يشـمل مـا بعـد إزالتـه عنـه، وقـد عرفـت أنّ مقتضـى الإطـلاق الشـمول.

وأمّـا مـا ذكـره مـن عـدم احتمـال بطـلان اعتـكاف الشـخص الثالـث وأنّ البطـلان لـو تـمّ فهـو يختـص بالغاصـب المزاحـم.

ففيـه: منـع ذلـك بنـاءً علـى ثبـوت الحـق للسـابق؛ إذ لا فـرق حينئـذٍ بيـن الغاصـب وغيـره كمـا هـو الحـال فـي مـوارد ثبـوت الملـك أو الحـق.

نعـم، لا يحتمـل ذلـك بناءً علـى عدم ثبـوت الحق لـه، لكن لا فـرق حينئذٍ بينهمـا أيضاً.

إذن الصحيـح: ثبـوت الحق في المكان للسـابق حتّى بعـد إزالته، لكن هل هذا يكفـي لإثبات بطلان الاعتـكاف فيه للاحق؟

قـد يقـال: بالبطـلان باعتبـار أنّ الكون في المـكان الخاص الـذي تعلّق به حـق السـابق لمّـا كان غصباً محرّماً وهو متّحد مع الكون في المسـجد ـ أي: الاعتكاف ـ فتسـري الحرمـة إليـه فيقـع باطـلاً؛ إمّـا لأنّ الحـرام لا يقـع مصداقاً للواجـب أو لاسـتحالة التقـرّب به فلا يقـع عبادةً.

لكـن الصحيـح: عـدم البطـلان؛ لعـدم الاتّحـاد، فـإنّ الكـون فـي المـكان الخـاص خـارج عـن الكـون فـي المسـجد الواجـب، فـإنّ الواجب هـو الكون فـي المسـجد بمعنى كون المسـجد ظرفـاً للمعتكـف، وهو يحصـل بدخوله في

المسجد ولا يتوقف على كونه في المكان الخاص بل هو أمر آخر زائد عليه، فلا مانع من أن يكون المعتكف عاصياً بكونه في المكان الخاص ويكون مطيعاً بكونه في المسجد.

فإن قيل: إنّ الكون في المكان الخاص ينطبق عليه الكون الاعتكافي، فإنّ الكون الاعتكافي يتحقّق بالكون في هذا المكان من المسجد وذاك المكان وهكذا، وهذا معناه أنّ الكون في المكان الخاص فرد ومصداق للكون الاعتكافي الواجب، فيتّحدان اتّحاد العام مع الخاص والعنوان مع أحد مصاديقه.

قلنا: إنّ هذا مبنيٌّ على أن يراد من الكون في المسجد الواجب الكون في أيّ مكان منه على نحو التخيير بحيث يكون الواجب له أفراد متعدّدة وهي الكون في هذا المكان وذاك المكان وهكذا، فإنّه حينئذٍ يتّحد الكون في المسجد مع الكون في المكان الخاص اتّحاد العام مع الخاص.

لكنّك عرفت أنّ الكون في المسجد لا يتعدّد بتعدّد الكون في أماكن المسجد بل يكون هذا التعدّد من قبيل تعدّد حالات الكون الواحد الواجب، وهي زائدة وخارجة عن حقيقة الاعتكاف الواجب.

نعم، يتعدّد الكون في المسجد بتعدّد المساجد، فالكون في هذا المسجد والكون في ذاك المسجد أفراد للكون الواجب، ويتّحد الواجب في كلّ واحد منها اتّحاد العام مع الخاص.

وكذا إذا جلس على فراش مغصوب(١)

(١) كأنّـه مبنـيٌّ علـى اتّحـاد التصرف بالفـراش بالجلـوس عليه مـع الكون في المسـجد، أي: الاعتـكاف، فيحـرم الاعتـكاف المتّحـد مـع الحـرام ويبطل.

لكـن الصحيـح: عـدم الاتّحـاد؛ لأنّ الكـون الاعتكافـي يتحقّـق بمطلـق الكـون فـي المسـجد ولا مدخليّة للاسـتقرار علـى الأرض فيـه، والجلوس على الفراش ـ الـذي يتحقّـق بـه التصـرف فـي المغصوب ـ خـارج عـن الاعتكاف، وعـدم إمـكان التقـرّب بـه لا يعني عـدم إمـكان التقـرّب بالكون في المسـجد، وهـو مثـل لبـس الثـوب المغصوب ولمسـه بيـده لا علاقة لـه بالاعتـكاف، فلا تسـري حرمـة الجلـوس أو اللبـس أو اللمـس إلـى الاعتـكاف حتّـى يبطل.

وقـد **يقال**: إنّ مبنـى البطلان ليس ما ذكر بل هو اتّحاد الكون في المسـجد مـع الكون الغصبي بنحو اتّحـاد العام مع الخاص والمطلق مـع المقيَّد، فالكون الجلوسـي علـى الفراش المغصـوب كونٌ اعتكافـي وإن كان الاعتـكاف يتحقّق بغيـره أيضاً، وهو مثل اتّحـاد «إكرام الرجل» مـع «إكرام زيد».

وفيـه: أنّ المراد من الكون في المسـجد هو كون المسـجد ظرفـاً للمعتكف، ويحصـل بدخـول المعتكـف فـي المسـجد، وكونـه الجلوسـي علـى الفـراش المغصـوب أمـر زائـد على ذلـك وخـارج عنه.

نعـم، إذا أريـد من الكون في المسـجد الكون فـي أيّ مكان منـه على نحو التخيير بحيـث يكون الكـون الواجب له أفـراد متعدّدة من الكـون وهي الكون في هـذا المكان والكـون في ذاك وهكـذا والمعتكـف مخيّر بينها صـحّ ما ذكر؛ لاتّحـاد الكـون فـي المسـجد مع الكـون على الفـراش المغصـوب بنحـو اتّحاد

بل الأحوط الاجتناب عن الجلوس على أرض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو آجر مغصوب على وجه لا يمكن إزالته(١)

العام مع الخاص، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الكون في المسجد الواجب لا يتعدّد بتعدّد الكون في مواضع ذلك المسجد، بل يكون هذا التعدّد من قبيل حالات الكون الواجب الواحد المتعدّدة، وهي زائدة وخارجة عن حقيقة الاعتكاف الواجب، ولا يعتبر فيها قصد التقرّب.

نعم، يتعدّد الكون في المسجد الواجب بتعدّد المساجد، فالكون في هذا المسجد والكون في ذاك أفراد للكون الواجب ويتّحد الواجب مع كلّ واحد منها، ويعتبر قصد التقرّب في كلٍّ منها.

(١) المسجد المفروش بتراب مغصوب:

تارةً: يفرض إمكان إزالته والجلوس فيه بعد ذلك.

وأخرى: يفرض عدم إمكان ذلك.

وعلى الأوّل، يكون حكمه حكم الفراش المغصوب، وعرفت أنّ الصحيح عدم بطلان الاعتكاف خلافاً للماتن.

وعلى الثاني فقد يقال بالتفصيل بين ما إذا عدّ تالفاً عرفاً بحيث يكون مضموناً على الغاصب فيجوز الجلوس عليه ويصحّ معه الاعتكاف بناءً على كون الضمان بالتلف موجباً لانتقال الملك إلى الضامن، وبين ما إذا لم يعدّ تالفاً، ففي جواز الجلوس عليه وصحّة الاعتكاف وعدمه وجهان بل قولان:

يستدلّ للأوّل بأنّ المنع عنه تعطيل للمسجد ومنع للمسلمين عن حقّهم، وهو ضرر عليهم منفيٌّ بقاعدة لا ضرر.

ويستدلّ للثاني بأنّ التصرف فيه من دون إذن المالك ضرر عليه، وإذا سلّمنا أنّ المنع ضرر على المسلمين يتعارض الضرران ويرجع إلى أدلّة حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه.

ويلاحظ عليه: أنّ المسألة لا تقبل هذا التفصيل؛ لأنّ المفروض فيها عدم إمكان الإزالة، وهو يلازم التلف حقيقةً أو حكماً وعدم إمكان الاستفادة منه، وعليه ففرض المسألة التلف.

ويستدلّ لجواز التصرف حينئذٍ بدون الإذن بوجوه:

الوجه الأوّل: ما تقدّم من أنّ الضمان بالتلف يوجب انتقال الملك إلى الضامن، ويكون ذلك معاملة قهريّة ينتقل البدل بموجبها إلى المالك وتنتقل العين التالفة إلى الضامن، فيجوز له التصرف فيها كما يجوز لغيره أيضاً بإذنه.

الوجه الثاني: أنّ ما يكون تالفاً كما يخرج عن الماليّة كذلك يخرج عن الملكيّة.

نعم، يتعلّق به حق المالك، ويترتّب عليه عدم جواز مزاحمته في الاستفادة منه لا عدم جواز التصرف فيه بغير الإذن؛ لأنّه من آثار الملكيّة المفروض انتفاؤها، وحينئذٍ يجوز التصرف فيه لكلّ أحدٍ إذا لم يكن مزاحماً للمالك، ولا يتوقف على الإذن.

أقول: من الواضح أنّ الوجه الثاني مبنيٌّ على الملازمة بين سقوط الماليّة وسقوط الملكيّة، وأمّا الأوّل فهو مبنيٌّ على عدم الملازمة وإمكان أن يكون الشيء مملوكاً ولا ماليّة له.

وأمّا إذا كان سقوط الماليّة يستلزم سقوط الملكيّة فلا مجال لفرض

المعاوضـة القهريّـة بين البـدل والعين التالفـة، وإنّما يكون البـدل مجرّد غرامة يتحمّلهـا المتلـف لمـال الغير.

ومنه يظهر أنّ حكم المسألة يتوقف على تحقيق أمور:

الأمر الأوّل: في الملازمة بين سقوط الماليّة وسقوط الملكيّة.

وقـد يقـال: بعدم الملازمـة؛ لأنّ التلف إنّما يزيـل ماليّة المـال لا ملكيّته، ولا محـذور فـي افتراض أن يكون الإنسـان مالـكاً لشـيء لا ماليّة لـه كحبّة حنطة أو مـاء إلى جانـب النهر.

والوجـه فـي ذلـك: أنّ ماليّة الشـيء متقوّمـة بالانتفـاع به ومدى الاسـتفادة منـه؛ لأنّ المـال هـو ما يرغـب العقـلاء في امتلاكـه بعوض ومـا يبذلـون بإزائه العوض.

ومن الواضح أنّ ذلك لأجل الانتفاع به والاسـتفادة منه، فإذا سـقط الشـيء عـن قابليّة الانتفاع سـقطت عنه ماليّتـه، ولذا ترى أنّ العقـلاء لا يبذلون بإزائه المال.

وأمّـا الملكيّـة فلا تتقـوّم بذلـك؛ لأنّها مجـرّد إضافـة خاصة قائمـة بالمالك والعيـن المملوكـة، يعبّـر عنها بالسـلطنة وكون أمر الشـيء بيد الشـخص الذي جعلت لـه الملكيّة.

ويشـهد لذلـك: مـا يـراه البعض مـن أنّ حـق الاختصـاص سـلطنة ضعيفة على الشـيء وملكيّـة ناقصـة، وهو يتعلّـق بمـا لا ماليّة لـه بلا إشـكال كالخمر القابـل للتخليـل، وعليه فالتالف يبقـى على ملك مالكه ولا يخـرج عنه بالتلف.

وفـي المقابـل يقـال بخـروج التالـف عـن ملـك المالـك؛ لأنّ الملكيّـة مـن الأمـور الاعتباريّـة، وهي إنّما تكـون بلحاظ الأثـر، وبدونه يكـون اعتبارها لغواً.

الأمـر الثاني: أنّه على تقدير الخروج عـن الملك بالتلف يبقـى للمالك حق الاختصـاص، فهـل يترتّـب عليه عدم جـواز التصرف فـي التالف بغيـر الإذن أو يترتّب عليه عـدم جـواز المزاحمة فقط؟

وعلـى الثانـي يمكـن تخريـج جـواز الجلـوس علـى المغصـوب فـي المقـام وصحّـة الاعتـكاف فيـه، كمـا عرفـت.

ومنـه يظهـر أنّه لا يكفـي لإثبات الجـواز مجرّد الالتـزام بالخروج عـن الملك بالتلف، كمـا لا يخفى.

الأمـر الثالـث: أنّه علـى تقدير عـدم الخروج عـن الملك بالتلف فهـل ينتقل التالـف إلـى الغاصب إذا دفـع بدله إلـى المالك أو لا؟

وعلـى الأوّل يمكـن تخريـج جـواز جلـوس الغاصـب أو مَن أذن لـه وصحّة الاعتكاف.

أمّـا الأمـر الأوّل فالصحيح عـدم الملازمـة؛ لما تقدّم فـي مقام تقريبـه، ولأنّ ما قيـل لتقريـب الملازمة غيـر تام، وهـو وجوه:

الوجـه الأوّل: مـا تقـدّم مـن أنّ الملكيّـة أمـر اعتبـاري، والاعتبار إنّمـا يكون بلحـاظ الأثـر، وبدونـه يكـون الاعتبـار لغواً.

وفيـه: ما تقـدّم مـن أنّ الملكيّـة غير متقوّمـة بالانتفاع بالشـيء والاسـتفادة منـه وأنّهـا بمعنى السـلطنة وكون أمر الشـيء بيـد المالك، ويكفي فـي معقوليّة الاعتبـار ترتّـب حرمـة التصـرف فيـه مـن دون الإذن أو حرمـة مزاحمـة المالك فيهـا، مع أنّ الملكيّـة فـي المقـام ليسـت ابتدائيّـة حتّـى يتوهّـم فيهـا مـا ذكر، وإنّمـا هـي اسـتمرار لملكيّـة الشـيء قبل تلفـه، ويكفـي فـي معقوليّـة الملكيّة اسـتمرار معقوليّـة جعلهـا ابتداءاً.

الوجه الثاني: أنّ الأمر بدفع البدل إلى المالك يفهم منه عرفاً حصول المعاوضة بين البدل والمبدل وصيرورة كلٍّ منهما ملكاً للآخر.

وفيه: أنّ المعاوضة القهريّة على تقدير القول بها إنّما تحصل بعد دفع البدل إلى المالك ودخوله في ملكه لا بمجرّد الأمر بدفعه.

ومن الواضح أنّ حصولها حينئذٍ فرع عدم خروج التالف عن ملك مالكه بمجرّد التلف كما هو محل الكلام، وإنّما يدّعى خروجه عنه بعد دفع البدل إليه، فيكون على عكس المقصود أدلّ، كما لا يخفى.

الوجه الثالث: أنّ ذلك هو مقتضى التدارك؛ لأنّه مع حكم الشارع بتدارك ماليّة التالف بتمامها فلا مناص عن الالتزام بخروجه عن ملكه.

وفيه: أنّ الخروج عن ملك المالك لا يكون بمجرّد الأمر بالتدارك، بل بدفع البدل، أي: بالتدارك خارجاً على ما ذكر، وهذا يعني اعتراف بعدم خروجه عن ملكه بمجرّد التلف الذي هو محل الكلام، ولذا لو لم يدفع الغاصب البدل لم يخرج التالف عن ملك المالك؛ لعدم تحقّق المعاوضة.

وحيث إنّ السقوط عن الماليّة لا يستلزم الخروج عن الملكيّة يقع الكلام في الأمر الثالث، وهو أنّ دفع البدل إلى المالك هل يستلزم انتقال التالف إلى المتلف أو لا؟

وقد ذهب جماعة منهم صاحب الجواهر[1] إلى ذلك، واعتبره أمراً مفروغاً منه في كلماتهم الظاهرة أو الصريحة في أنّ المؤدّى عن المضمون عوض شرعي عنه على وجه يقتضي الملك للطرفين.

---

(١) جواهر الكلام ٣٧ : ٧٩.

لكن المحقّق والشهيد الثانيين خالفا في ذلك، قال الأوّل في مسألة ما إذا خاط ثوبه بخيوط مغصوبة: «ولو لم يبق لها قيمة غرم جميع القيمة ولا يوجب ذلك خروجها عن ملك المالك»[1].

وقال الثاني في نفس المسألة: «وإن لم يبق له قيمة ضمن جميع القيمة، ولا يخرج بذلك عن ملك المالك كما سبق، فيجمع بين العين والقيمة»[2].

أقول: قد يستدلّ على الانتقال بأمور:

منها: ما تقدّم من أنّ الأمر بدفع البدل إلى المالك يفهم منه عرفاً حصول المعاوضة القهريّة بين العين والبدل.

وفيه: احتمال أن يكون الأمر بدفع البدل من باب الغرامة عن الضرر الذي لحق العين فهو غرامة التالف، وليس في ذلك دلالة واضحة على فرض معاوضة بينهما.

ومنها: أنّ ذلك هو مقتضى التدارك الذي حكم به الشارع.

وفيه: ما تقدّم من أنّ التدارك يمكن أن يكون من باب غرامة النقص والتلف وتداركه.

ومنها: أنّ نفس ملك المالك للبدل يقتضي خروج المبدل عن ملكه ودخوله في ملك من خرج البدل من ملكه، وإلّا لزم الجمع بين العين والقيمة.

وفيه: أنّ الأمر بدفع القيمة لم يرد بعنوان البدليّة حتّى يرد فيه ما ذكر،

---

(١) جامع المقاصد ٦ : ٣٠٥.

(٢) مسالك الأفهام ١٢ : ١٧٨.

وعلى تقدير وروده بعنوان البدليّة فيمكن أن تكون بدلاً عن النقص والتلف لا عن العين التالفة حتّى تتحقّق المعاوضة بينهما.

وعلى كلّ حال، فإثبات ما ذكروه من الانتقال بدليل مشكل، فإن كان هناك إجماع فهو وإلّا فالمسألة مشكلة.

وقد تبيّن ممّا تقدّم: أنّ إثبات الجواز في المقام ـ استناداً إلى دعوى خروج التالف عن ملك المالك بالتلف أو دعوى حصول المعاوضة القهريّة ـ قابل للتأمّل.

بل يمكن أن يقال: إنّ الأقوى الاجتناب عن الجلوس على أرض المسجد المفروش بتراب أو آجر مغصوب لا يمكن إزالته؛ لكونه تصرفاً في المغصوب، فإذا توقف الاجتناب عنه على الخروج من المسجد وجب الخروج مقدمةً للاجتناب الواجب.

نعم، الظاهر أنّ ذلك لا يستلزم بطلان الاعتكاف لو بقي في المسجد معتكفاً؛ لعدم اتّحاد الاعتكاف مع الحرام كما تقدّم، فإنّ الاعتكاف هو اللبث في المسجد، والحرام هو تصرفه أثناء لبثه في مال الغير بالجلوس عليه.

ومن الواضح أنّ تصرفه هذا ليس اعتكافاً ولبثاً في المسجد، بل هما أمران متغايران انضمّ أحدهما إلى الآخر كالنظر إلى الأجنبيّة في الصلاة، فالتركيب بينهما انضمامي لا اتّحادي، ويمكن حينئذٍ أن يكون مطيعاً ومتقرّباً في اعتكافه وعاصياً في تصرفه في مال الغير.

والحاصل: أنّ الجلوس على أرض المسجد في المقام كالجلوس على الفراش المغصوب أثناء الاعتكاف في أنّ كلّاً منهما حرام ومغاير للاعتكاف

وإن توقف على الخروج خرج على الأحوط(١)، وأمّا إذا كان لابساً لثوب مغصوب أو حاملاً له فالظاهر عدم البطلان(٢).

واللبث في المسجد، وقد عرفت عدم بطلان الاعتكاف في الجلوس على الفراش المغصوب.

نعم، يفترقان في تمكن المكلّف من عدم ارتكاب الحرام في اعتكافه هناك بإزالة الفراش المغصوب أو الجلوس في موضع آخر وعدم تمكنه في المقام؛ لأنّ المفروض كون أرض المسجد بتمامها مفروشة بالمغصوب، فيكون التقارن بينهما قهريّاً بخلافه هناك فإنّه اختياري، لكن هذا لا يوجب الفرق بينهما لا بلحاظ الحكم الوضعي ـ أي: صحّة الاعتكاف ـ ولا في الحكم التكليفي، أي: حرمة الجلوس.

ويظهر من السيد الماتن وجود فرق بينهما حيث التزم بالبطلان هناك واحتاط في المقام.

ولعلّ الفرق هو ما تقدّم الإشارة إليه من أنّ تحريم الجلوس في المقام يؤدّي إلى تعطيل المسجد والإضرار بالمسلمين بخلافه هناك.

وهذا وإن لم يكن تامّاً إلّا أنّه يوجب التوقف عن الفتوى بحرمة الجلوس وبطلان الاعتكاف والانتقال إلى الاحتياط.

(١) احتياطه هنا باعتبار أنّ حرمة الجلوس عنده احتياطيّة، وإلّا فلا داعي للاحتياط، كما قرّبناه.

(٢) لما تقدّم.

مسألة٣٣: إذا جلس على المغصوب ناسياً أو جاهلاً أو مكرَهاً أو مضطرّاً لم يبطل اعتكافه(١).

---

(١) وهو واضح بناءً على عدم البطلان إذا وقع الجلوس عمداً، كما تقدّم.

نعم، بناءً على البطلان في الجلوس العمدي ـ كما ذهب إليه السيد في المتن ـ ينفتح المجال للحديث عن بطلان الاعتكاف إذا وقع ناسياً أو جاهلاً أو مكرَهاً أو مضطرّاً.

والظاهر أنّ الجواب يختلف باختلاف الوجه المختار في بطلان الاعتكاف مع الجلوس العمدي إذا قلنا به؛ لأنّ البطلان يمكن أن يستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ البطلان في صورة العمد مبنيٌّ على الاتّحاد وسراية الحرمة إلى المكث في المسجد، ومعه يستحيل التقرّب به فيقع باطلاً.

وهذا الوجه إذا تمّ فهو يقتضي البطلان في صورة الإكراه والاضطرار دون الجهل والنسيان؛ لأنّ الحرمة المانعة من التقرّب هي الحرمة الواصلة، والمفروض العلم بالحرمة في صورة الاضطرار والإكراه بخلاف صورة الجهل بل النسيان؛ لأنّ الناسي وإن فرض فيه العلم بالحرمة إلّا أنّه فرض فيه أيضاً الغفلة والنسيان، فيتأتّى منه قصد التقرّب.

الوجه الثاني: أنّ الوجه في البطلان هو امتناع كون الحرام مصداقاً للواجب وكون المبغوض مقرّباً، فإذا كان اللبث في المسجد حراماً بناءً على الاتّحاد والسراية فكيف يقع مصداقاً للعبادة الواجبة؟!

وهذا الوجه يقتضي البطلان في كلّ مورد تكون الحرمة ثابتة في الواقع وإن لم تكن منجّزة على المكلّف؛ لأنّ ملاك البطلان هو كون الشيء حراماً واقعاً الذي يمتنع أن يقع مصداقاً للواجب سواء كان واصلاً أو لا.

وأمّـا إذا ارتفعـت الحرمـة واقعـاً وصـار الشـيء حلالاً واقعـاً فلا يجـري هذا الوجـه؛ لأنّ الشـيء بعـد ارتفـاع حرمته يمكـن أن يقـع مصداقـاً للواجب.

وعليـه ففي موارد الاضطرار والإكراه والنسـيان لا يجري هـذا الوجه للبطلان؛ لارتفـاع الحرمـة واقعاً في هذه المـوارد لحديث الرفع، فـأكل الميتة يكون حلالاً واقعاً بالاضطرار والإكراه والنسـيان.

وعليـه فالجلـوس الحرام إذا وقـع نسـياناً أو اضطـراراً أو إكراهاً يقـع مصداقاً للواجـب ويصحّ.

وأمّـا مع فـرض الجهل فهـل ترتفع الحرمة واقعـاً كما فـي الحالات السـابقة حتّـى لا يحكـم بالبطلان لعدم جريـان الوجه المذكـور، أو لا ترتفـع وإنّما يرتفع تنجيزهـا حتّى يحكـم بالبطلان؟

ذهب السيد الخوئيﭬ[1] إلى الثاني وأنّ الجهل لا يرتفع به الحكم الواقعي.

نعـم، لا يكـون منجّزاً علـى المكلّف ويحكـم بالحليّة الظاهريّة اسـتناداً إلى أصالـة الإباحـة ونحوهـا إلّا أنّ هذا لا يعني تبـدّل الواقع، فيبقـى الحكم الواقعي علـى حاله وهو قابـل للامتثال بالاحتيـاط، ومعه كيف يقع هذا الحـرام الواقعي مصداقاً للواجب وعبـادةً مقرّبة؟!

وذكـر بـأنّ هـذه المسـألة وكـذا مسـألة الوضـوء بالمـاء المغصـوب جهـلاً تدخـل فـي الحقيقـة في بـاب النهي عـن العبـادة؛ لأنّ الفعل بنفسـه مصداق للحـرام الواقعي، وهو يقتضي الفسـاد، خلافـاً لصاحب الكفايـة[2] الذي أدرجه في بـاب اجتمـاع الأمـر والنهي.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٥٢.

(٢) كفاية الأصول : ١٥٦ وص١٥٧.

مسألة٣٤: إذا وجب عليه الخروج لأداء دين واجب الأداء عليه أو لإتيان واجب آخر متوقّف على الخروج ولم يخرج أثم، ولكن لا يبطل اعتكافه على الأقوى(١).

مسألة٣٥: إذا خرج عن المسجد لضرورة فالأحوط مراعاة أقرب الطرق(٢)

---

(١) كأنّ احتمال البطلان مبنيٌّ على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، فيكون الاعتكاف منهيّاً عنه فيبطل.

ولكن الصحيح: عدم الاقتضاء، فلا يصير منهيّاً عنه، ويمكن تصحيحه بالملاك أو بالأمر الترتّبي، كما ذكر في محله.

(٢) وقع الخلاف في هذه المسألة، فالمنسوب إلى الأصحاب[١] القول بالوجوب في حين ذهب جماعة إلى عدم الوجوب[٢].

استدلّ لعدم الوجوب بإطلاق النصوص الدالّة على جواز الخروج للحاجة فإنّه يصدق مع المراعاة وبدونها، فيكون الخروج جائزاً حتّى مع عدم المراعاة.

واستدلّ له أيضاً بعدم التنبيه عليه في النصوص مع اقتضاء الحال التنبيه عليه لكونه ممّا يغفل عنه عامّة الناس مع البناء على عدم مراعاة ذلك في أصل السير لقضاء الحاجة من حيث السرعة والإبطاء، ولا في نفس قضاء

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٧.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ١٨٠.

الحاجـة من حيـث العجلة وعدمها، فتكـون النصوص ظاهرة فـي عدم وجوب مراعـاة أقرب الطرق.

وفي المقابل يسـتدلّ القائل بالوجوب بما أشـار إليه في المستمسـك[1] من أنّ المـراد مـن الخـروج الجائـز هـو الكـون في خـارج المسـجد للحاجـة، ومن الواضـح أنّ أحـد الطريقيـن إذا كان يسـتغرق زمانـاً أقـلّ مـن الآخـر فالحاجـة تتـأدّى بالأقـل، والمقـدار الزائـد عن الكـون يكون مـن غير حاجة فـلا يجوز.

وببيـان **آخـر**: أنّ المسـتفاد مـن النصوص الدالّـة علـى عـدم جـواز الخروج مـن المسـجد إلّا لحاجـة لا بـدّ منها كـون المطلـوب فـي الاعتـكاف اللبث في المسـجد، ولا يرفع اليد عـن ذلك إلّا بمقدار الحاجة التي تتأدّى بسـلوك أقرب الطـرق، فـلا حاجة لسـلوك الأبعد.

ومنه يتّضح الجواب عمّا استدلّ به للقول بعدم الوجوب.

أمّـا الإطلاق فـلأنّ ما ذكـر يكون مقيِّـداً له؛ لأنّـه يقتضي أن يكـون الخروج الجائز مقيَّـداً بالمراعاة.

وأمّـا عـدم التنبيه في النصـوص فلأنّه لا حاجـة للتنبيه مع ظهـور النصوص فـي لـزوم الاقتصار في الخـروج واللبث خارج المسـجد على مقـدار الحاجة.

نعـم، الوجـوب إنّمـا نلتـزم بـه إذا كان التفـاوت بيـن الطريقيـن بلحـاظ الزمان الـذي يسـتغرقه كلٌّ منهما كبيـراً يلتفت إليه عـادةً، وأمّا إذا كان يسـيراً لا يلتفـت إليـه عـادةً فـلا يبعـد عـدم الوجـوب وجـواز سـلوك الطريـق الأبعد.

كمـا أنّ المفـروض فـي المسـألة كـون سـلوك الطريـق الأبعـد يسـتغرق زمناً

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٧.

ويجب عدم المكث إلّا بمقدار الحاجة والضرورة، ويجب أيضاً أن لا يجلس تحت الظلال(١)

أطول ممّا يستغرقه الطريق الأقرب، وأمّا إذا فرض العكس ـ كما إذا كان سلوك الطريق الأبعد بالركوب بالسيارة لمدّة خمس دقائق وسلوك الأقرب يكون بالمشي على الأقدام ويستغرق نصف ساعة مثلاً ـ فالظاهر لزوم سلوك الطريق الأبعد حينئذٍ.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره الماتن من الجمع بين أحوطيّة مراعاة أقرب الطرق وبين وجوب عدم المكث إلّا بمقدار الحاجة، فإنّ الالتزام بالثاني يقتضي الالتزام بوجوب مراعاة أقرب الطرق لا الاحتياط.

حرمة المكث خارج المسجد إلّا بمقدار الضرورة

(١) تعرّض الماتن في هذه العبارة وما بعدها إلى ثلاثة عناوين: الجلوس تحت الظلال؛ والمشي تحت الظلال؛ والجلوس مطلقاً، ومنع من الأوّل واحتاط في الباقي.

أمّا المنع من الأوّل فاستدلّ له بصحيحة داود بن سرحان قال: «كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسك»[1] حيث صرّحت بالنهي عنه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

وفيـه: أنّ الصحيحـة وإن صرّحـت بذلـك إلّا أنّ الكلام فـي أنّ المنهيّ عنه هـل هو مطلق الجلوس تحـت الظلال وإن كان ممّا يتوقـف عليه أداء الحاجة التـي خـرج لأجلها ـ كمـا فـي التخلّي عـادةً ـ أو هـو خصوص الجلـوس تحت الظـلال الـذي لا يتوقـف أداء الحاجـة عليه، كمـا إذا أمكـن التخلّي فـي مكان غيـر مسـقوف فيمنع مـن التخلّي في مكان مسـقوف؟

والثانـي هـو المتيقّـن مـن الصحيحـة وإن كان الظهـور الأوّلـي لهـا يقتضـي الأوّل، باعتبـار أنّ النهـي عـن الجلـوس تحـت الظـلال وقـع فـي الصحيحـة فـي مقابـل النهـي عـن الخـروج إلّا لحاجة لا بـدّ منهـا، ومقتضى الإطـلاق كون المنهـيّ عنه هـو الجلوس تحت الظـلال وإن توقف عليـه أداء الحاجة، ولازمه عـدم مشـروعيّة الخـروج للحاجـة التـي تتوقـف علـى الجلـوس تحـت الظلال واختصـاص المشـروعيّة بالحاجـة التـي لا تتوقـف عليه.

ولكـن لمّـا كان يصعـب الأخـذ بهـذا الظهور ـ لاسـتلزامه المنـع مـن الخروج للتخلّـي وعيـادة المريـض ونحوهمـا ممّـا تتوقـف عـادةً علـى الجلـوس تحـت الظـلال، وهـو ممّـا لا يلتـزم بـه الفقهـاء بـل لا يمكـن الالتـزام بـه؛ لأنّ هـذه الحاجـات منصـوص علـى اسـتثنائها فـي الروايـات خصوصـاً إذا بلغـت حـدّ الضرورة ـ فيتعيّـن حمـل الصحيحـة علـى الثانـي، فيكـون الجلـوس تحـت الظـلال منهيّاً عنـه إذا لم يتوقـف أداء الحاجة عليه، وإلّا فهو ليـس منهيّاً عنه ولا مبطـلاً للاعتـكاف.

ويحتمـل حمـل الصحيحـة على النهـي عـن الجلوس تحـت الظـلال بعد قضـاء الحاجـة المسـوّغة للخـروج، فـلا دلالـة لها علـى النهي عنه قبـل ذلك سـواء توقفـت الحاجة عليـه أم لا.

وقد يؤيّده قوله عليه السلام فيها: «حتّى تعود إلى مجلسك» إذا أريد به بيان الاهتمام بالرجوع إلى المسجد وعدم البقاء خارجه بعد قضاء الحاجة.

نعم، يبعّده اختصاص النهي بالجلوس تحت الظلال فإنّ الجلوس بعد قضاء الحاجة يؤخّر الرجوع وإن لم يكن تحت الظلال، فإذا كان المراد ما ذكر فالمتعيّن النهي عن الجلوس مطلقاً.

وعليه إذا كان المراد بالجلوس تحت الظلال في المسألة مطلق الجلوس وإن توقف عليه أداء الحاجة فلا دليل على المنع عنه وإن سلّمنا أنّ الصحيحة لها ظهور ابتدائي في ذلك؛ لما عرفت من عدم إمكان الالتزام بهذا الظهور.

وإن أريد خصوص الجلوس الذي لا يتوقف عليه أداء الحاجة التي خرج لأجلها فيمكن أن تكون الصحيحة دليلاً على المنع منه، ويمكن أن يكون الإجماع المدّعى في المقام ناظراً إلى ذلك.

وأمّا المشي تحت الظلال فقد منع منه غير واحد من الفقهاء[1]، ودليله غير واضح، كما سيأتي.

نعم، عنون صاحب الوسائل الباب الثامن بقوله: «باب أنّ المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس إلّا المشي تحت الظلال»[2] وذكر في ذيله أنّه: «وتقدّم ما يدلّ على عدم جوازه».

وقد نبّه السيدان الحكيم والخوئي قدس سرهما[3] إلى عدم تقدّم ما يدلّ على ذلك

---

(١) الجمل والعقود : ١٣٦ / شرائع الإسلام ١ : ١٩٤ / تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥١، ب ٨ من أبواب الاعتكاف.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٨ / المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٥٦.

من النصوص، بل قد يقال: إنّ صحيحة داود بن سرحان لمّا كانت واردة في مقام تحديد الاعتكاف ولم يذكر فيها المشي كان مقتضى إطلاقها المقامي جواز ذلك.

نعم، ادّعى السيد المرتضى في الانتصار[١] الإجماع على عدم جواز الاستظلال بسقف حتّى يعود، وهو يشمل بإطلاقه المشي.

وقد صرّح بعدم الجواز جماعة منهم الشيخ في النهاية[٢]، وابن حمزة في الوسيلة[٣]، والمحقّق في الشرائع والمختصر[٤]، والعلّامة في الإرشاد والقواعد[٥]، والشهيد في اللمعة[٦].

واستدلّ له في الجواهر[٧] ـ مضافاً إلى الإجماع ـ بأمرين:

الأوّل: ما دلّ على عدم جوازه في الإحرام بناءً على أصالة مساواة الاعتكاف للإحرام في ذلك حتّى يعلم الخلاف.

الثاني: احتمال إلغاء خصوصيّة الجلوس وكون المانع منه: «الكون تحت الظلال»، فلا فرق بينه وبين المشي.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا الإجماع فيبعّده اقتصار كثير من الفقهاء على ذكر الجلوس تحت

---

(١) الانتصار : ٢٠٣، المسألة ٩٧.

(٢) النهاية : ١٧٢.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٥٤.

(٤) شرائع الإسلام ١ : ١٩٤ / المختصر النافع ١ : ٧٣.

(٥) إرشاد الأذهان ١ : ٣٠٦ / قواعد الأحكام ١ : ٣٩١.

(٦) الروضة البهيّة ٢ : ١٥١.

(٧) جواهر الكلام ١٧ : ١٨٥.

الظلال مثل المفيد في المقنعة[١]، والشيخ في المبسوط[٢]، وسلّار في المراسم[٣]، وابن زهرة في الغنية[٤]، والمحقّق في المعتبر[٥]، والعلّامة في المختلف[٦]، وغيرهم، وهو ظاهر في عدم شمول المنع لمحل الكلام.

مضافاً إلى انفراد السيد بدعوى الإجماع في الانتصار، واحتمال أن يكون الاستظلال بسقف الوارد في عبارته متضمّناً اللبث والبقاء فلا يشمل المشي، فلاحظ.

وأمّا ما دلّ على عدم جوازه حال الإحرام فلا يعمّ المقام؛ لعدم ثبوت مساواته للإحرام لعدم الدليل.

نعم، ذكر الشيخ في المبسوط: «روي أنّه يجتنب ما يجتنبه المُحرم»، ولكن لإرساله لا يمكن الاعتماد عليه. وعن جمل الشيخ[٧] والوسيلة لابن حمزة[٨] والمهذّب لابن البرّاج[٩] ذهابهم إلى لزوم الاجتناب عمّا يجتنبه المُحرم.

بل حتّى لو سلّمنا حرمة محرّمات الإحرام على المعتكف فهو غير نافع؛ لأنّ المحرّم حال الإحرام هو المشي تحت الظل المتنقّل لا الثابت كما هو المقصود في المقام.

---

(١) المقنعة : ٣٦٣.

(٢) المبسوط ١ : ٢٩٣.

(٣) المراسم : ٩٩.

(٤) غنية النزوع : ١٤٧.

(٥) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٥.

(٦) مختلف الشيعة ٣ : ٥٩٨.

(٧) الجمل والعقود : ١٣٥.

(٨) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٥٤.

(٩) المهذّب ١ : ٢٠٤.

وأمّا إلغاء خصوصيّة الجلوس فلا وجه له ولا قرينة عليه مع احتمال الفرق بينه وبين المشي بنحو يمنع من الجزم بإلغاء الخصوصيّة أو استظهار ذلك.

وعليه فالصحيح جواز المشي تحت الظلال وإن كان الاحتياط في محله.

وأمّا الجلوس وإن لم يكن تحت الظلال فقد منع منه بعض الفقهاء، ويستدلّ له ببعض النصوص مثل صحيحة الحلبي: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، ولا يخرج في شيء إلّا لجنازة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتّى يرجع»[1]، وصحيحة داود بن سرحان: «ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع»[2] حيث دلّتا على المنع من الجلوس مطلقاً.

وأجيب عن الاستدلال بهما بوجهين:

الوجه الأوّل: ما في الحدائق[3] من أنّ الإطلاق في الخبرين مقيَّد بصحيحة داود بن سرحان الثانية قال: «كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أريد أن أعتكف فماذا أقول؟ وماذا أفرض على نفسي؟ فقال: لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسك»[4] حيث قيّد الجلوس المنهيّ عنه فيها بكونه تحت الظلال.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٣) الحدائق الناضرة ١٣ : ٤٧٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

وفيه: أنّ المطلق إنّما يحمل على المقيّد في حالة ما إذا كانا متخالفين، وأمّا إذا كانا متوافقين كما في المقام فالحمل يتوقف على مجموع أمرين: وحدة الحكم وأن يكون للمقيّد مفهوم، فإنّ الحكم إذا كان واحداً فهو إمّا أن يكون مطلقاً أو مقيّداً، والمقيّد يدلّ بمفهومه على أنّ الحكم ليس مطلقاً فيثبت التقييد، ولا يتمّ ذلك إذا كان الحكم متعدّداً أو لم يكن للمقيّد مفهوم، كما لا يخفى.

وعليه نقول: إنّ المقيّد في المقام ليس له مفهوم حتّى يكون مقيّداً للإطلاق في الخبرين، فالنهي عن الجلوس تحت ظلال في هذه الصحيحة لا يدلّ على جواز الجلوس إذا لم يكن تحت الظلال، فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاق في الخبرين.

نعم، يبقى السؤال عن وجه التقييد في هذه الصحيحة بعد فرض أنّ الجلوس مطلقاً ممنوع منه؟

وهذا السؤال عام يجري في جميع الموارد التي يتعلّق الحكم فيها بالطبيعي على إطلاقه ويُراد تقييده ببعض الحصص من دون أن يكون له مفهوم، فيقال: إذن لماذا التقييد؟

بل قد يقال: إنّ التقييد يكون لغواً وبلا فائدة إذا فرض تعلّق الحكم بالطبيعي، فلأجل صون كلام المتكلّم الحكيم عن اللغويّة لا بدّ أن لا يتعلّق الحكم بالطبيعي على إطلاقه، والمتيقّن ثبوت الحكم على المقيّد لا أكثر.

وفي المقام لا يكون الجلوس على إطلاقه ممنوعاً وإلّا يلزم لغويّة تقييده بكونه تحت الظلال في الصحيحة، وحيث لا يمكن تحديد ما هو الممنوع فلا بدّ من الأخذ بالمتيقّن وهو المقيّد، أي: الجلوس تحت الظلال فيقتصر

عليه، وبذلك تثبت نفس النتيجة بناءً على التقييد على ما ذكره صاحب الحدائق.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا يتمّ إذا لم يكن هناك ما يوجب رفع اللغويّة ويكون مبرّراً للتقييد بالرغم من ثبوت الحكم على الإطلاق، كما إذا كان القيد غالبيّاً كما في آية تحريم الربائب، أو كان مورد السؤال كما إذا سئل عن الغنم السائمة فقال: «في الغنم السائمة زكاة»، أو كان مورد الاهتمام، أو كان هو المتوقّع صدوره في الخارج إلى غير ذلك ممّا يرفع لغويّة التقييد ولا ينافي تعلّق الحكم بالطبيعي على إطلاقه.

وفيه: عدم تحقّق ذلك في المقام؛ إذ ـ مضافاً إلى أنّ القيد ليس غالبيّاً ولا مورد السؤال ولا غير ذلك ممّا ذكر ـ أنّ هناك خصوصيّة في هذه الصحيحة تجعلها ظاهرة في عدم ثبوت الحكم على الإطلاق، وهي كونها واردة في مقام تحديد حقيقة الاعتكاف وبيان ما هو المعتبر فيه، فإذا ورد فيها المنع من الجلوس المقيّد بأن يكون تحت الظلال كان له دلالة على عدم المنع من مطلق الجلوس، وأنّ المنع المعتبر في الاعتكاف هو المنع عن المقيّد، وبذلك تكون مقيّدة للإطلاق في الصحيحتين.

الوجه الثاني: ما في المستمسك[1] من أنّه لا يبعد أن يراد بالنهي في الصحيحتين النهي عن الجلوس الزائد على مقدار الحاجة، وهو غير ما نحن فيه.

ولعلّ الوجه في عدم الاستبعاد ما ذكره السيد الخوئي ﭬ[2] من العطف بكلمة «ثمّ» في قوله: «ثمّ لا يجلس»، فإنّه يستوجب ظهور الكلام في إرادة

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٨.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٥٧.

المنع بعد قضاء الحاجة ولزوم المبادرة بالرجوع، فلا تدلّ على المنع حتّى قبل قضاء الحاجة. وعليه تكون الصحيحتان أجنبيّتين عن محل الكلام.

نعم، في ذيل صحيحة الحلبي ورد النهي عن الجلوس أيضاً بدون العطف بـ «ثمّ» بل بـ «الواو»، ومن هنا يقال: إنّ ظاهر ذلك المنع مطلقاً حتّى قبل قضاء الحاجة.

ثمّ ذكر قدس سره[1] أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق بوجهين:

الوجه الأوّل: ما تقدّم من لغويّة التقييد إذا كان الحكم متعلّقاً بالطبيعي على إطلاقه، على ما تقدّم.

ولكي يتمّ هذا الوجه لا بدّ من تطبيق ذلك على محل الكلام، أي: على التقييد بما إذا كان بعد قضاء الحاجة كما يستفاد من كلمة «ثمّ» لا على التقييد بكونه تحت الظلال، كما ورد في تقريرات درسه فلاحظ.

وعلى كلّ حال، يقال: إنّ التقييد بما إذا كان بعد قضاء الحاجة في الصحيحتين بقرينة العطف بـ «ثمّ» يكون لغواً إذا كان المنع ثابتاً لمطلق الجلوس ولو كان قبل قضاء الحاجة؛ إذ المنع لا يمكن أن يتعلّق بالجلوس على إطلاقه، والمتيقّن منه ما إذا كان بعد قضاء الحاجة.

الوجه الثاني: أنّ الإطلاق خلاف المتعارف جدّاً، فإنّ التشييع بلا جلوس وإن أمكن ولكن العيادة بدونه غير ممكنة عادةً؛ للافتقار إلى المكث عند المريض والاستفسار عن صحّته وانتظار يقظته لو كان نائماً ونحو ذلك ممّا يستلزم الجلوس بطبيعة الحال، فلا مناص من حمل النهي على إرادة الجلوس بعد قضاء الحاجة، فيخرج عن محل الكلام.

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٥٨.

مع الإمكان(١) بل الأحوط أن لا يمشي تحته أيضاً بل الأحوط عدم الجلوس مطلقاً إلّا مع الضرورة(٢).

ويمكن الجواب عن الإطلاق بأنّ الذيل في صحيحة الحلبي مجرّد تأكيد لما ورد في صدرها لا بيان حكم آخر.

(١) وأمّا مع الاضطرار إلى الجلوس تحتها يسقط المنع عنه لا محالة لمكان الاضطرار.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأمّا الحكم الوضعي ـ أي: بطلان الاعتكاف لكون عدم الجلوس معتبراً في صحّته ـ فهو لا يسقط بالاضطرار، إذن ما هو الوجه في تقييده بالإمكان؟

احتمل في المستمسك[1] أن يكون الوجه هو انصراف دليل المنع إلى فرض الإمكان.

ولعلّ منشأ الانصراف هو أنّنا إذا التزمنا بالحرمة التكليفيّة والوضعيّة في المقام ـ كما هو المفروض ـ وأنّهما مستفادان من النهي في قوله عليه السلام: «ولا تقعد تحت ظلال حتّى تعود إلى مجلسك» كان لازم ذلك الاختصاص بصورة الإمكان؛ لاختصاص النهي التكليفي بها.

نعم، لا يتمّ ذلك إذا لم نستفد من العبارة إلّا الحكم الوضعي، كما لا يخفى.

(٢) الكلام فيه نفس الكلام المتقدّم في تقييد الجلوس تحت الظلال بالإمكان.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٨.

مسألة٣٦: لو خرج لضرورة وطال خروجه بحيث انمحت صورة الاعتكاف بطل(١).

مسألة٣٧: لا فرق في اللبث في المسجد بين أنواع الكون من القيام والجلوس والنوم والمشي ونحو ذلك، فاللازم الكون فيه بأيّ نحو ما كان(٢).

---

(١) علّله في المستمسك[1] بفوات الشرط، أي: الصورة التي هي قوام العمل وبانتفائها ينتفي المشروط.

بل لا يبعد انصراف النصوص الدالّة على جواز الخروج عن الخروج الماحي لصورة الاعتكاف.

بل يمكن دعوى ظهور هذه النصوص في الاختصاص بالخروج الذي تنحفظ معه صورة الاعتكاف، أي: الخروج المؤقت بقرينة قوله عليه السلام: «حتّى يعود»، أي: حتّى يعود لإكمال اعتكافه لا لاستئناف اعتكاف جديد.

(٢) لأنّ النصوص دلّت على أنّ الواجب هو اللبث والبقاء في المسجد، ومقتضى الإطلاق جواز ما ذكر بعد صدق اللبث عليها.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٨.

مسألة٣٨: إذا طُلِّقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعيّاً وجب عليها الخروج إلى منزلها للاعتداد وبطل اعتكافها، ويجب استئنافه إن كان واجباً موسّعاً بعد الخروج من العدّة، وأمّا إذا كان واجباً معيّناً فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثمّ الخروج وإبطاله والخروج فوراً لتزاحم الواجبين ولا أهميّة معلومة في البين، وأمّا إذا طُلِّقت بائناً فلا إشكال لعدم وجوب كونها في منزلها في أيّام العدّة(١).

---

(١) المطلّقة الرجعيّة يجب عليها الاعتداد في بيت زوجها ولا يجوز لها الخروج منه، كما لا يجوز له إخراجها منه، والكلام يقع في أنّه هل يجب عليها الخروج إلى منزلها لكي تعتدّ فيه، أو أنّه يجب عليها البقاء في المسجد لإكمال اعتكافها؟

ثمّ على الأوّل هل يبطل اعتكافها إذا خرجت إلى منزلها، وهل يجب عليها استئنافه بعد العدّة؟ وهل يفرق بين ما إذا كان الاعتكاف واجباً موسّعاً وبين ما إذا كان واجباً مضيّقاً؟

تحقيق في زمان حصول الفراق بالطلاق الرجعي

ولكي يتّضح حقيقة الحال لا بدّ من ذكر مقدمة، حاصلها: أنّ المعتدّة الرجعيّة مطلّقة حقيقةً، وهذا يستلزم حصول الفراق والبينونة من حين الطلاق وتكون أجنبيّة عن زوجها من حينه، في حين ثبت بقاء جميع آثار الزوجيّة من جواز النظر والاستمتاع والتمكين والإرث وغير ذلك، فكيف

يمكن الجمع بين حصول الفراق بالطلاق وبين ترتيب آثار الزوجيّة؟

وهنا يوجد رأيان:

أحدهما: يرى حصول الفراق بالطلاق وأنّها تكون أجنبيّة عنه حينئذٍ، لكن الشارع المقدّس لبعض المصالح حكم بترتيب آثار الزوجيّة في فترة العدّة عسى أن يكون ذلك سبباً لرجوع الزوج إليها كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾[1] حيث فسّر برجوع الزوج إليها، وهذا يعني أنّها ليست زوجة حقيقيّة، وإنّما هي بحكم الزوجة من حيث ترتيب آثار الزوجيّة[2].

وثانيهما: يرى عدم حصول الفراق بالطلاق وإنّما يحصل بعد انقضاء العدّة، وأمّا قبل ذلك فالحاصل هو مجرّد إنشاء للطلاق، وترتيب الأثر عليه منوط بانقضاء العدّة، نظير بيع الصرف والسلم، فإنّ ترتّب الأثر لا يكون من حين الإنشاء بل بعد تحقّق القبض[3]، وهذا يعني أنّ المعتدّة الرجعيّة زوجة حقيقةً مادامت في العدّة، ويكون بقاء آثار الزوجيّة من جهة بقاء نفس الزوجيّة لا من جهة كونه أمراً تعبّديّاً حكم به الشارع مع زوال الزوجيّة.

ويترتّب على الرأي الأوّل أنّ اعتدادها في بيت الزوج وعدم جواز خروجها منه وعدم جواز إخراجها منه من أحكام العدّة، أي: أنّها أحكام تعبّديّة ثابتة من جهة العدّة وليست من أحكام الزوجيّة؛ لأنّ المفروض زوالها.

---

(١) سورة الطلاق : ١.

(٢) كشف اللثام ٨ : ١٤.

(٣) جواهر الكلام ٣٢ : ١٨٨ / التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٨ : ٣٤٠ - ٣٤١.

ويترتّب على الرأي الثاني أنّ هذه الأحكام هي من أحكام وآثار الزوجيّة كما هو الحال قبل الطلاق؛ لأنّ المفروض بقاء الزوجيّة حقيقةً في العدّة.

وحينئذٍ يقال: إنّه بناءً على الأوّل يقع التزاحم في محل الكلام بين حكمين شرعيّين تعبّديّين وهما: وجوب البقاء في المسجد لإكمال الاعتكاف فيما إذا كان واجباً معيّناً كما في اليوم الثالث أو كان معيّناً بسبب النذر أو الإجارة، ووجوب الرجوع إلى المنزل للاعتداد فيه، وهما حكمان متزاحمان؛ لامتناع الجمع بين امتثالهما مع إمكان اجتماعهما في مرحلة الجعل، وحيث لا علم بأهميّة أحدهما ـ بل ولا احتمال لها ـ يحكم لا محالة بالتخيير.

وأمّا بناءً على الثاني فلا تزاحم؛ لأنّ هذه الأحكام من أحكام الزوجيّة حسب الفرض، أي: أنّها ثابتة بملاك وجوب إطاعة الزوج كما هو الحال قبل الطلاق.

ومن الواضح أنّ الزوج ليس له منعها من إكمال الاعتكاف الواجب؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فلا يجب عليها الرجوع إلى المنزل للاعتداد حتّى يزاحم وجوب البقاء في المسجد لإكمال الاعتكاف كما هو الحال في الزوجة، فإنّ الزوج ليس له المنع منه في اليوم الثالث، ولو منع فلا أثر لمنعه.

إذا عرفت ذلك نقول: لا إشكال في وجوب البقاء في المسجد وإكمال الاعتكاف وعدم وجوب الخروج إلى المنزل إذا كان الطلاق بائناً؛ لحصول الفراق والبينونة التامّة بالطلاق، وبذلك تكون أجنبيّة عن الزوج، ولا يجب عليها البقاء في المنزل أيّام العدّة.

وإنّما الكلام فيما إذا كان الطلاق رجعيّاً، وحينئذٍ:

إذا كان الاعتكاف واجباً موسّعاً ـ أي: لا يتعيّن عليها الإتيان به في وقت الطلاق ويجوز لها تأخيره إلى ما بعد انقضاء العدّة مع عدم إذن الزوج ـ فلا إشكال أيضاً في وجوب الخروج إلى المنزل للاعتداد وعدم وجوب البقاء في المسجد للاعتكاف، وهذا يتحقّق دائماً قبل مضي يومين من الاعتكاف حتّى لو كان واجباً؛ لأنّه لا يتعيّن إلّا بعد مضي يومين، كما سيأتي. وكذلك الحال إذا كان الاعتكاف مستحباً ووقع الطلاق في اليومين الأوّلين، فإنّه لا يجب فيهما، فيتعيّن عليها الخروج إلى المنزل للاعتداد. نعم، بعد مضي يومين منه يجب ويصير معيّناً، وسيأتي حكمه.

وأمّا إذا كان الاعتكاف واجباً معيّناً بنذر أو إجارة ونحوها، أو كان مستحباً، أو موسّعاً لكن بعد مضي يومين منه فما هو حكمها؟

هناك عدّة آراء، أهمّها ثلاثة:

الأوّل: التخيير، وهو مختار السيد الماتن.

الثاني: وجوب إتمام الاعتكاف وعدم جواز الخروج حتّى مع عدم إذن الزوج في البقاء في المسجد، وهو مختار الشهيدين في الدروس[1] والمسالك[2]، ومختار السيّدين الحكيم[3] والخوئي[4].

الثالث: وجوب الخروج إلى منزلها للاعتداد وعدم جواز البقاء وإن أذن لها الزوج، وتقضي اعتكافها بعد انقضاء العدّة، وهو مختار المحقّق النائيني[5] وغيره.

---

(١) الدروس ١ : ٢٩٩.

(٢) مسالك الأفهام ٢ : ١١٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٧٩.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٦٢.

(٥) العروة الوثقى ٣ : ٢٩١.

وقد أشرنا إلى وجه القول الأوّل.

وأمّا القول الثاني فقد تقدّم أيضاً وجهه المبنيّ على أنّ وجوب الخروج إلى المنزل على المطلّقة وعدم الخروج من البيت من أحكام الزوجيّة ومن حقوق الزوج، كما هو الحال في غير المطلّقة.

وأمّا القول الأخير ـ وهو المعروف، وفي التذكرة[1] نسبه إلى علمائنا أجمع، وظاهر الجواهر[2] أنّه العمدة في هذا الحكم ـ فقد استدلّ له بالاتّفاق على جواز الخروج عن المسجد لصلاة الجمعة وغيرها من الواجبات، فإنّه يكشف عن عدم منافاته لسائر الواجبات التي منها البقاء في المنزل للاعتداد.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الخروج لصلاة الجمعة لا يستغرق زمناً طويلاً فهو لا يوجب محو صورة الاعتكاف، فيمكن أن يكون جوازه باعتبار أنّ المعتكف بإمكانه الرجوع إلى المسجد بعد الصلاة وإتمام الاعتكاف.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ الاعتداد يستغرق زمناً طويلاً ويوجب زوال صورة الاعتكاف وبطلانه، فلا يصحّ استفادة الجواز في المقام ممّا دلّ على جواز الخروج لصلاة الجمعة.

نعم، قد يقال: بأنّ جواز الخروج في المقام يمكن أن يستفاد من نفس دليل «جواز الخروج لحاجة لا بدّ منها»، فإنّ مقتضى إطلاقه جواز الخروج لذلك وإن كان موجباً لبطلان الاعتكاف كما في المقام، والمطلّقة في المقام يكون رجوعها إلى المنزل للاعتداد من الحاجة التي لا بدّ منها حتّى إذا

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ٣٠٠.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٢١٢.

استلزم ذلك بطلان اعتكافها.

وإذا تمّ ذلك فلا موضوع لوجوب إتمام الاعتكاف؛ لوضوح أنّه مع بطلان الاعتكاف وزوال صورته وحقيقته لا يبقى موضوع لوجوب إكماله.

وبعبارة أخرى: أنّ ما دلّ على وجوب الاعتداد في المنزل الشامل بإطلاقه للمقام يقتضي وجوب رجوع هذه المطلّقة إلى منزلها للاعتداد، وحيث إنّ هذا يوجب بطلان الاعتكاف فيكون إطلاق ذلك الدليل رافعاً لموضوع وجوب إتمام الاعتكاف.

لكنّك خبير بأنّ هذا مبنيٌّ على كون وجوب البقاء في المنزل وعدم جواز الخروج منه في مدّة العدّة من أحكام العدّة بناءً على أنّ المطلّقة الرجعيّة ليست زوجة حقيقةً، فتكون هذه أحكاماً تعبّديّة ثابتة من حيث العدّة، ولا ترتفع مع إذن الزوج.

وأمّا بناءً على كونها من أحكام الزوجيّة لكونها زوجة حقيقةً وأنّها ثابتة بملاك إطاعة الزوج فلا يتمّ ما ذكر، بل يتعيّن عليها إتمام الاعتكاف وعدم الخروج من المسجد إلّا بعد إتمامه؛ وذلك لأنّ البقاء في البيت وعدم الخروج منه يكون ـ بناءً على ما ذكر ـ من حقوق الزوج، فإذا منع منه كان حراماً، وإذا أذن فيه كان جائزاً، وهذا يتمّ فيما إذا كان الخروج والبقاء خارج البيت للترفيه أو لأداء المستحبات أو الواجبات الموسّعة، ولا يتمّ إذا كان لأداء الواجبات المعيّنة، فإنّ جواز الخروج حينئذٍ لا يتوقف على إذن الزوج وليس له حق المنع، وإذا منع فلا أثر لمنعه؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقد دلّت الأدلّة على عدم اعتبار إذن الزوج في خروج الزوجة لأداء بعض الواجبات المعيّنة كالحج وأداء الشهادة.

وأمّا البحث عن أنّ المعتدة الرجعيّة هل هي زوجة حقيقيّة أو بحكمها؟

والصحيح: أنّها بحكم الزوجة بالمعنى الآتي؛ وذلك لأنّ الاحتمال الأوّل يتوقف على دعوى عدم ترتّب الأثر على الطلاق من حين حصوله وإنّما يترتّب الفراق والبينونة بعد انقضاء العدّة، ومن الواضح أنّ هذا بخلاف مقتضى القاعدة، فإنّها تقتضي ترتّب الأثر على الإنشاء كما هو المقصود للمنشئ وأنّ الإمضاء الشرعي يكون لذلك، ولهذا يكون توقف ترتّب الأثر على فعل أو مضي زمان بحاجة إلى إثبات.

وما يستدلّ به على كونها زوجة حقيقيّة عبارة عن مجموعة من الروايات، وهي:

١ـ صحيحة البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال في المطلّقة: «إذا قامت البيّنة أنّه قد طلّقها منذ كذا وكذا فكانت عدّتها قد انقضت فقد بانت»[1] إذ يفهم منها أنّ البينونة تكون بعد انقضاء العدّة، وإلاّ فلا وجه لقوله: «فكانت عدّتها قد انقضت».

٢ـ ما دلّ على تحقّق البينونة إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة[2] لظهورها في عدم تحقّق البينونة قبل انقضاء العدّة.

٣ـ رواية محمد بن مسلم قال: «سُئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل طلّق امرأته واحدة ثمّ راجعها قبل أن تنقضي عدّتها ولم يشهد على رجعتها، قال: هي امرأته ما لم تنقض العدّة، وقد كان ينبغي له أن يشهد على رجعتها، فإن جهل ذلك فليشهد حين علم، ولا أرى بالذي صنع بأساً، وإنّ كثيراً

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٢٨، ب ٢٧ من أبواب العدد، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٠٣، ب ١٥ من أبواب العدد، ح ٤ وح ٦ وح ٧ وح ٨ وح ٩ وح ١٠.

من الناس لو أرادوا البيّنة على نكاحهم اليوم لم يجدوا أحداً يثبت الشهادة على ما كان من أمرهما، ولا أرى بالذي صنع بأساً وإن يشهد فهو أحسن»[1] لظهورها في أنّها امرأته قبل انقضاء العدّة حقيقةً، وحملها على أنّها امرأته حكماً خلاف الظاهر جدّاً.

ويلاحظ على الأوّل والثاني: أنّها ليست صريحة ولا ظاهرة في المدّعى؛ لاحتمال أن يراد من قوله عليه السلام: «فقد بانت» البينونة التامّة وانقطاع العلاقة بينهما بجميع أشكالها، وهذا لا يستلزم إلّا وجود علاقة وارتباط بينهما قبل ذلك ولو على مستوى ثبوت حق الرجوع وحق الطاعة له عليها، ومن الواضح أنّ هذا لا يعني كونها زوجة حقيقةً؛ لأنّه يتلائم مع التنزيل وكونها زوجة حكماً.

ويؤيّد ذلك: أنّ دلالة التعبير بالبينونة على بقاء الزوجيّة ليس بأولى من دلالة التعبير بالرجوع في أثناء العدّة على الخروج من الزوجيّة باعتبار أنّ الرجوع إلى الشيء يستلزم فرض الخروج منه وإلّا فلا معنى للرجوع، وهذا يقتضي تحقّق البينونة بالطلاق قبل الرجوع، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتمال الأوّل.

فإذا دار الأمر بينهما فلا يبعد ترجيح التصرف بالتعبير بالبينونة في هذه الروايات بحملها على الكناية عن الانقطاع التام على رفع اليد عن ظهور التعبير بالرجوع في كونه مسبوقاً بالخروج عن الزوجيّة؛ لكونه الأقرب إلى الفهم العرفي والموافق لمقتضى القاعدة من ترتيب الأثر على العقد أو الإيقاع

---

(١) وسائل الشيعة ٢٢ : ١٣٥، ب ١٣ من أبواب أقسام الطلاق، ح ٦.

وعدم توقفه على شيء، على أنّه يكفي في عدم تماميّة الاستدلال مجرّد الاحتمال كما هو واضح.

ويلاحظ على الثالث: عدم تماميّة السند.

ثمّ إنّه بعد استبعاد احتمال كونها زوجة حقيقةً يقع الكلام في أنّ ثبوت أحكام الزوجة للمطلّقة الرجعيّة هل هو للأدلّة الخاصة أو لقيام الدليل على تنزيلها منزلة الزوجة؟

وتظهر الثمرة في بعض الأحكام التي لم يقم الدليل الخاص على ثبوتها للمطلّقة الرجعيّة، كما لا يخفى.

والصحيح: الأوّل؛ لعدم ثبوت التنزيل بدليل كما ذكره السيد الخوئي قدس سره[1] وغيره.

وأمّا أصل المسألة فهل الحكم فيها هو التخيير كما اختاره السيد الماتن أو وجوب الرجوع إلى المنزل للاعتداد كما هو المنسوب إلى المشهور؟

الصحيح: الثاني؛ لأنّ أحد التكليفين (وجوب الرجوع إلى المنزل للاعتداد) يرفع موضوع التكليف الآخر (وجوب إتمام الاعتكاف) دون العكس، فيقدّم الأوّل.

والوجه في ذلك: ما تقدّم من أنّ ما دلّ على جواز الخروج لحاجة لا بدّ منها يشمل المقام؛ لكون الاعتداد في المنزل الواجب شرعاً من الحاجة التي لا بدّ منها، ومقتضى إطلاق ذلك جواز بل وجوب الخروج وإن كان موجباً لبطلان الاعتكاف كما في المقام، لكونه يستغرق زمناً طويلاً فيكون ماحياً لصورة الاعتكاف، ومعه لا موضوع لوجوب الإتمام، فيكون الدليل

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٨ : ٣٣١.

مسألة٣٩: قد عرفت أنّ الاعتكاف إمّا واجب معيّن أو واجب موسّع وإمّا مندوب، فالأوّل يجب بمجرّد الشروع بل قبله ولا يجوز الرجوع عنه، وأمّا الأخيران فالأقوى فيهما جواز الرجوع قبل إكمال اليومين، وأمّا بعده فيجب اليوم الثالث، لكن الأحوط فيهما أيضاً وجوب الإتمام بالشروع خصوصاً الأوّل منهما(١).

مسألة٤٠: يجوز له أن يشترط حين النيّة الرجوع متى شاء(٢)

الدال على وجوب الاعتداد في المنزل الشامل بإطلاقه للمقام رافعاً لموضوع وجوب الإتمام بخلاف العكس، فإنّ ما دلّ على وجوب إتمام الاعتكاف لا يرفع موضوع وجوب الاعتداد في المنزل وإنّما يزاحمه.

وعليه فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح.

(١) تقدّم الكلام عن ذلك في المسألة الخامسة فراجع.

اشتراط الرجوع حين عقد نيّة الاعتكاف

(٢) الظاهر أنّه لا إشكال في مشروعيّة هذا الاشتراط في الاعتكاف بل الظاهر من بعض النصوص استحبابه، ويدلّ عليه جملة من النصوص مثل:

١ـ صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «وينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يُحرم»[1].

٢ـ موثقة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٣، ب ٩ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

«واشترط على ربّك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أن يحلّك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علّة تنزل بك من أمر الله تعالى»(١).

٣ـ صحيحة أبي ولّاد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتّى واقعها، فقال: إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر»(٢).

٤ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن يفسخ (ويخرج) اعتكافه حتّى تمضي ثلاثة أيّام»(٣).

ولا بدّ أن يكون الاشتراط حين النيّة لا قبلها ولا بعدها؛ لظهور النصوص في ذلك خصوصاً ما ورد فيها التشبيه بالاشتراط في الإحرام، مثل صحيحة أبي بصير وموثقة عمر بن يزيد المتقدّمتين، فإنّ الاشتراط في الإحرام يكون حين النيّة، بل لعلّه الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «إذا اعتكف يوماً» وقوله عليه السلام في صحيحة أبي ولّاد: «ولم تكن اشترطت في اعتكافها».

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٣، ب ٩ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٣، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

حتّى في اليوم الثالث(١)

(١) وفاقاً للشيخ في النهاية[١] وابن حمزة في الوسيلة[٢] بل للمشهور على ما قيل[٣]، وهو مقتضى مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم المتقدّم: «وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ... الخ».

خلافاً للشيخ في المبسوط[٤] حيث منع من الاشتراط في اليوم الثالث وخصّه باليومين الأوّلين بناءً على عدم جواز الفسخ فيهما إلّا بالاشتراط وعدم جواز الفسخ في اليوم الثالث حتّى مع الاشتراط، ولم يتّضح الوجه في ذلك.

وفي المستمسك: «وكأنّه لإطلاق ما دلّ على المنع عن الخروج في الثالث»[٥]، ولعلّه يشير إلى صحيحة أبي عبيدة: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتّى يتمّ ثلاثة أيّام أُخر»[٦].

ولكن هذا الإطلاق مقيَّد بصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة الدالّة على عدم المنع فيه مع الاشتراط، بل الظاهر منها أنّ الاشتراط لا تظهر فائدته إلّا في اليوم الثالث، وأمّا اليومان الأوّلان فيجوز الفسخ فيهما وإن لم يشترط، وقوله عليه السلام فيها: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن قد اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف»[٧] يراد به اشتراط الاستمرار لا الفسخ، كما لا يخفى.

---

(١) النهاية : ١٧١.

(٢) الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٥٣ – ١٥٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٨٣.

(٤) المبسوط ١ : ٢٨٩.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٨٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٣، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

سواء علّق الرجوع على عروض عارض أو لا، بل يشترط الرجوع متى شاء حتّى بلا سبب عارض(١)

(١) وهو المنسوب إلى ظاهر الأكثر(١)، ويستدلّ له:

أوّلاً: بإطلاق صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة؛ لدلالتها بالمفهوم على جواز الرجوع مع الاشتراط سواء علّق رجوعه على عروض عارض أو لم يعلّقه، بل اشترط الرجوع متى شاء.

وثانياً: بما في المستمسك(٢) من أنّ المقابلة في الصحيحة السابقة بين اليومين الأوّلين وبين الثالث كالنص في صورة عدم العذر (العارض)؛ إذ لو كان المراد منه صورة العذر وعروض العارض لم يكن فرق بين الحالتين لجواز الخروج والفسخ فيهما حينئذٍ.

أمّا في اليومين الأوّلين فواضح، وأمّا في الثالث فلأنّه مع الضرورة والعذر يجوز الفسخ ولو مع عدم الشرط.

إذن الرواية تدلّ بمنطوقها على المقابلة بين الحالتين في صورة عدم العذر، أي: أنّه إذا لم يشترط الرجوع متى شاء جاز له الفسخ في اليومين الأوّلين ولم يجز له ذلك في الثالث، وحيث إنّ المفهوم تابع للمنطوق فتدلّ الرواية بمفهومها على عدم الفرق بين الحالتين في صورة اشتراط الرجوع مع عدم العذر، أي: أنّه إذا اشترط الرجوع متى شاء جاز الرجوع في الحالتين وهو المطلوب، إذ يثبت بذلك أنّ الاشتراط المسوّغ للخروج والفسخ في اليوم الثالث هو مطلق الاشتراط ولو مع عدم العذر.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٨٣.

(٢) المصدر السابق.

وببيـان آخـر: أنّ الثمرة في جـواز الرجوع في اليـوم الثالث بالاشـتراط وعدم جـوازه بعـدم الاشـتراط إنّمـا تظهـر مع عـدم العـذر، وأمّـا مع العـذر فـلا ثمرة لذلـك لجـواز الرجوع اشـترط أو لم يشـترط.

وفـي المقابل نسـب إلى جماعـة[1] اختصاص نفوذ الاشـتراط بصـورة ما إذا عـرض العذر فـي إتمام الاعتكاف، ويسـتدلّ له بصحيحة أبي بصيـر المتقدّمة باعتبـار اختصـاص اشـتراط الإحلال مـن المُحرم بصـورة العذر عن الاسـتمرار على الإحـرام كالصـدّ والمـرض، والتشـبيه يقتضـي أن يكـون شـرط المعتكـف مختصّـاً أيضـاً بصـورة عـروض العذر، وأظهـر من ذلـك موثقة عمر بـن يزيد.

أقـول: أمّـا إطلاق صحيحة محمد بن مسـلم المسـتدلّ به للقـول الأوّل فقد يناقـش فيـه بعـدم وروده لبيـان نفـوذ الشـرط حتّـى يتمسـك بإطـلاق النفـوذ وشـموله لصورة عـدم العذر، وإنّمـا هو وارد لبيـان عدم جواز الخـروج مع عدم الاشـتراط مـن دون تحديـده، فـلا بـدّ مـن حملـه علـى الشـرط المفـروغ عـن نفوذه فـلا يصـحّ التمسـك بالإطلاق.

وأمّا الثاني فهو تامّ.

وأمّـا ما اسـتدلّ بـه للقول الثانـي فيمكن أن يلاحـظ عليه: أنّ غايـة ما تدلّ عليـه الروايتـان هـو اسـتحباب الاشـتراط بالنحـو المطلـوب فـي الإحـرام، وأنّ الاشـتراط بهـذا النحو يكـون نافذاً.

ومـن الواضـح أنّـه ليـس في ذلـك دلالـة على أنّ الشـرط المسـوّغ للفسـخ منحصـر بما ذكـر وأنّ غيره ليس مسـوّغاً، وإنّما يـدلّ على أنّ اشـتراط الرجوع

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٦٥.

عنـد عـروض العـذر يكون نافـذاً فلا ينافـي نفـوذ اشـتراط الرجوع مطلقـاً، كما تـدلّ عليـه صحيحة محمـد بن مسـلم؛ لأنّهمـا مثبتـان، ولا تنافي بيـن المطلق والمقيّـد المثبتيـن إلّا مع وحـدة الحكـم ووجـود مفهـوم للمقيّـد، وفـي المقـام هاتـان الروايتـان لا مفهـوم لها.

ويـدلّ على الإطـلاق وعـدم الاختصاص بصـورة العـذر صحيحة أبـي ولّاد المتقدّمـة؛ لأنّ حضـور الزوج ليس من مـوارد الضرورة الموجبة للفسـخ، ولذلك حـرم عليهـا الخـروج من أجلـه من دون اشـتراط كمـا يـدلّ عليه منطـوق هذه الصحيحة.

إلّا أن يقـال: إنّ خـروج الزوجـة في هـذه الحالة مـن الحاجة التـى لا بدّ منها عرفاً.

ولا يخفى أنّ المسـتدلّ بالصحيحة يفسّـر العارض في اشـتراط الرجوع عند عروضـه بالضـرورة المانعة مـن إتمام الاعتـكاف، ولذا ذكـر أنّ مـورد الصحيحة ليس مـن موارد اشـتراط الرجوع عند عـروض العارض، بل من موارد اشـتراطه بـدون عذر، فتدلّ علـى القول الأوّل.

وأمّـا المستشـكل فهـو يـرى أنّ المـراد بالعـارض مطلـق مـا يعـرض علـى الإنسـان وإن لـم يبلـغ حـدّ الضـرورة، ولـذا ذكـر أنّ موردها مـن موارد اشـتراط الرجـوع عنـد عـروض عـارض لا مـن مـوارد اشـتراطه إذا شـاء، فـلا تـدلّ على القـول الأوّل.

أقـول: لا يخفـى أنّ هـذا النزاع يختـص بالقائليـن بالاختصاص فـي البحث السـابق، وأمّـا بنـاءً علـى التعميم ـ كمـا هـو الصحيح ـ فـلا أثـر لهـذا النـزاع؛

لجواز اشتراط الرجوع متى شاء، ويجوز للمعتكف حينئذٍ الرجوع متى شاء ولا يتقيّد بالعارض.

ومنه يظهر جواز اشتراط الرجوع مع تقيّده بعروض العارض سواء أريد به مطلق العارض أو خصوص الضروري منه، وحينئذٍ يجوز له الرجوع عند عروضه.

نعم، يظهر أثر هذا النزاع في صحّة الاستدلال بصحيحة أبي ولّاد على التعميم وعدم صحّته، فيصحّ إذا كان موردها من موارد اشتراط الرجوع بدون عذر وفسّرنا العارض بالضرورة، ولا يصحّ إذا قلنا: «إنّ المراد بالعارض مطلق ما يعرض وإن لم يصل إلى حدّ الضرورة» وقلنا: «إنّ موردها من موارد الاشتراط مع العارض لا الاشتراط متى شاء».

وعلى كلّ حال، فالقائلون بالاختصاص اختلفوا في أنّ نفوذ وصحّة اشتراط الرجوع عند عروض العارض هل يختص بالعارض الواصل إلى حدّ الضرورة المانعة من الإتمام كما عن العلّامة والشهيد الثاني، أو لا يختص ويكفي مطلق العارض؟

يستدلّ للأوّل بصحيحة أبي بصير وموثقة عمر بن يزيد المتقدّمتين، فإنّ مقتضى تشبيه الاشتراط في الاعتكاف بالاشتراط في الإحرام هو اختصاص ما تدلّ عليه الروايتان من النفوذ والجواز بالضرورة المانعة من إتمام العمل كالمرض والصدّ كما في الإحرام.

وفيه: ما تقدّم من أنّ غاية ما تدلّ عليه الروايتان هو نفوذ وصحّة اشتراط الرجوع عند الضرورة والعذر، وليس فيها دلالة على الحصر، فلا تنافي نفوذ

ولا يجوز له اشتراط جواز المنافيات كالجماع ونحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله(١)

الاشتراط مطلقاً إذا دلّ عليه الدليل، مضافاً إلى احتمال أن يكون التشبيه في أصل الاشتراط لا في كيفيّته.

ويستدلّ للثاني بصحيحة أبي ولّاد؛ لأنّ قدوم الزوج ليس من موارد الضرورة المسوّغة للفسخ.

ويؤيّده بل يدلّ عليه: انتفاء الفائدة في الاشتراط إذا اشترطنا كون العذر من الضروريّات، إذ يجوز معه الخروج سواء اشترط أم لا.

ومنه يظهر أنّ صحيحة أبي ولّاد يصحّ الاستدلال بها لمطلق العارض وإن لم يبلغ حدّ الضرورة لا للتعميم لحالة اشتراط الرجوع إذا شاء، لعدم كون مورد الصحيحة من هذا القبيل، لكن يكفي لهذا التعميم ما تقدّم من الأدلّة.

(١) علّل بعدم الدليل على نفوذ مثل هذا الشرط، ويرجع إلى أصالة عدم نفوذ الشرط وعدم ترتّب أثره عليه.

أقول: الكلام لا يختص بالجماع بل يشمل كلّ منافيات الاعتكاف كالبيع والشراء كما ورد في المتن، إذ لا معنى لذلك إلّا أن يراد بالجواز كنتيجة مترتّبة على نفوذ اشتراط إيقاعه من فرض النفوذ، فلاحظ.

كما أنّ الظاهر إرادة اشتراط المنافي مع إرادة البقاء على الاعتكاف، وأمّا مع إرادة فسخه والرجوع عنه فلا ينبغي الكلام في جوازه؛ لرجوعه في الحقيقة إلى اشتراط الفسخ والرجوع الذي عرفت جوازه.

وعلى كلّ حال، فقد يستدلّ على عدم الجواز بوجوه:

ويعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النيّة فلا اعتبار بالشرط قبلها أو بعد الشروع فيه(١)

الوجه الأوّل: أنّ ما دلّت النصوص السابقة على جوازه هو اشتراط فسخ الاعتكاف وحلّه على غرار اشتراط فسخ العقد أو الإحرام، ولم يدلّ دليل على جواز اشتراط فعل ما ينافيه مع بقائه بحيث يترتّب عليه جواز المنافي كما يترتّب جواز الفسخ في مورد النصوص، وحيث لا دليل على جواز هذا الاشتراط وصحّته فلا يترتّب عليه أثره، ولا يكون المنافي جائزاً بهذا الاشتراط.

الوجه الثاني: التمسك بما دلّ على بطلان الشروط المخالفة للكتاب والسنّة والموجبة لتحليل الحرام بعد وضوح أنّ الشرط في المقام مخالف لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾[1] وكذا للسنّة على ما سيأتي، كما أنّه يحلّل الحرام.

الوجه الثالث: عدم انعقاد الاعتكاف في البداية للإخلال بنيّته؛ لأنّه نوى الاعتكاف واشترط فيه فعل ما ينافيه، فإنّه لا يعدّ ناوياً للاعتكاف نظير ما إذا نوى الصوم مع اشتراط فعل المفطرات، فلاحظ.

(١) يستدلّ له بصحيحة أبي بصير وموثقة عمر بن يزيد المتقدّمتين؛ لما فيهما من تشبيه الاشتراط في المقام بالاشتراط في الإحرام المقتضي لاتّحادهما في وقت الاشتراط، وهو في الإحرام وقت النيّة بلا إشكال.

وأيضاً بأنّ ذلك هو مقتضى مفهوم نفس الشرط؛ لأنّ معناه الارتباط، فإذا كان في عقد أو إيقاع تحقّق معناه، أي: الارتباط، وأمّا إذا لم يكن كذلك لم

(١) سورة البقرة : ١٨٧.

يتحقّق مفهومه فلا يشمله عموم «المؤمنون عند شروطهم».

وفي المقام إذا أتى بالاشتراط قبل الاعتكاف أو بعده فهو ليس شرطاً؛ لعدم كونه مرتبطاً بشيء.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالروايات مبنيٌّ على عموم التشبيه حتّى يشمل كيفيّة الاشتراط ووقته، وأمّا إذا كان المقصود التشبيه في أصل الاشتراط لا في جميع تفاصيله فلا يتمّ الاستدلال.

والظاهر أنّ التشبيه يكون بلحاظ الجهة المقصودة للمتكلّم، ومن المحتمل في المقام أن يقصد التشبيه في أصل الاشتراط.

وأمّا ما استدلّ به ثانياً فيلاحظ عليه: أنّ الاشتراط قبل الاعتكاف أو بعده لا يعني عدم الارتباط حتّى يقال: إنّ هذا ليس شرطاً؛ لأنّ ما يشترطه هو الرجوع عن اعتكافه وفسخه فيتحقّق الارتباط بينهما حتّى إذا كان متقدّماً على الاعتكاف أو متأخراً عنه غاية الأمر أنّه اشترط لا في وقت النيّة، ولا بدّ من الاستدلال على بطلانه بما دلّ على اعتبار أن يكون الاشتراط وقت النيّة كالوجه الأوّل إن تمّ، ولا يصحّ الاستدلال بعدم كونه شرطاً لعدم تحقّق الارتباط.

والصحيح أن يقال: إنّ المتيقّن من الأدلّة هو نفوذ الاشتراط إذا كان في وقت النيّة والشروع في الاعتكاف ولو من جهة قوله في صحيحة أبي بصير: «وينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يُحرم»(١)؛ لاحتمال أن يراد «إذا أراد الاعتكاف» أي: نواه وقصده، وأمّا ما عدا ذلك فلا دليل واضح على نفوذه وصحّته.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٢، ب ٩ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

وإن كان قبل الدخول في اليوم الثالث(١) ولو شرط حين النيّة ثمّ بعد ذلك أسقط حكم شرطه فالظاهر عدم سقوطه، وإن كان الأحوط ترتيب آثار السقوط من الإتمام بعد إكمال اليومين(٢).

---

(١) إشارة إلى كلام المقدس الأردبيلي[1] حيث ذهب إلى التفصيل في الاشتراط المتأخّر عن النيّة والشروع في العمل بين ما إذا كان قبل الدخول في اليوم الثالث فيصحّ وبين ما إذا كان بعد الدخول فيه فلا يصحّ، وليس له وجه ظاهر.

نعم، يحتمل أن يكون مراده أنّ محل الاشتراط عند نيّة اليوم الثالث لا عند نيّة الاعتكاف حين الشروع فيه، ولعلّه من جهة عدم الفائدة في الثاني؛ لجواز الخروج قبل الثالث إذا لم يكن معيّناً وإن لم يشترط، وفيه ترتّب بعض الفوائد على ما ذكروه مثل الاستحباب تعبّداً وانتفاء كراهة الخروج، أو سقوط القضاء المندوب وغيره.

(٢) يترتّب على ما ذهب إليه السيد الماتن من عدم السقوط جواز رجوعه في اليوم الثالث، ولا يجوز له ذلك على القول بالسقوط كما ذهب إليه كاشف الغطاء[2] وصاحب الجواهر[3]، ولعلّهما يريان كون الشرط من الحقوق القابلة للإسقاط نظير شرط الخيار في العقد.

والصحيح: عدم السقوط؛ لما دلّ على نفوذ هذا الاشتراط وترتّب حكمه

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٣٥٩.

(٢) كشف الغطاء ٤ : ٩٥.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ١٩٩.

مسألة٤١: كما يجوز اشتراط الرجوع في الاعتكاف حين عقد نيّته كذلك يجوز اشتراطه في نذره، كأن يقول: «لله عليّ أن أعتكف بشرط أن يكون لي الرجوع عند عروض كذا أو مطلقاً»، وحينئذٍ فيجوز له الرجوع وإن لم يشترط حين الشروع في الاعتكاف، فيكفي الاشتراط حال النذر في جواز الرجوع، لكن الأحوط ذكر الشرط حال الشروع أيضاً(١)

عليه، فإنّ مقتضى إطلاقه نفوذه حتّى بعد الإسقاط، ولا دليل على عدم نفوذه بعد الإسقاط إلّا ما أشير إليه من كونه من الحقوق، ولكنّه غير تامّ؛ لكون ذلك مختصّاً بما إذا كان هناك مشروطٌ عليه يثبت عليه الحق للشارط فيكون قابلاً للإسقاط، وهذا غير متحقّق في المقام؛ لعدم وجود مشروطٍ عليه يثبت عليه الحق للشارط، وإنّما الموجود اشتراط المكلّف لنفسه على ربّه شيئاً وهو الرجوع في العبادة الراجع إلى أنّ ما يلتزم به ليس العبادة مطلقاً، بل العبادة المشترط فيها الرجوع، وهي موضوع لحكم الشارع بنفوذ هذا الشرط وترتّب أثره، أي: جواز الرجوع، ولا دليل على انقلاب هذا الحكم بالنفوذ إلى عدم النفوذ وعدم جواز الرجوع بالإسقاط.

(١) ظاهر المتن أنّ المراد من اشتراط الرجوع في النذر هو رجوع الشرط إلى الاعتكاف بأن يكون المنذور الاعتكاف الخاص، أي: المشروط بالرجوع، في مقابل رجوعه إلى النذر بأن يكون المنذور هو الاعتكاف المطلق فيشرط في نذره أن يكون له الرجوع في هذا الاعتكاف المطلق.

ويدلّ على إرادة ما ذكرناه ـ مضافاً إلى كونه موافقاً لظاهر عبارة المتن ـ أنّ

الاحتمال الآخر يوجب بطلان النذر الذي اشترط فيه الرجوع في الاعتكاف المطلق لبطلان الشرط؛ لأنّ الاعتكاف المطلق لا يجوز فيه الرجوع، فيكون شرط الرجوع فيه شرطاً لأمر غير جائز شرعاً فيبطل ويبطل النذر؛ لكونه نذراً لأمر غير مشروع.

إذن الكلام فيما إذا نذر الإتيان باعتكاف مشروط فيه الرجوع مطلقاً أو عند عروض عارض.

نعم، ظاهر عبارات المحقّق والعلّامة[1] خلاف ذلك، قال في الشرائع: «ولو شرط في حال النذر الرجوع إذا شاء كان له ذلك أيّ وقت شاء»[2] وهو ظاهر في اشتراط الرجوع حال النذر لا نذر الاعتكاف المشروط.

ولا ينبغي الإشكال في صحّة النذر وانعقاده ووجوب الوفاء به؛ لما دلّ على صحّة النذر إذا كان متعلّقه راجحاً، ومن الواضح رجحان الاعتكاف المشروط فيه الرجوع كرجحان الاعتكاف المطلق، وإنّما الإشكال في الاكتفاء باشتراط الرجوع في النذر بالنحو السابق عن ذكره حين الشروع في الاعتكاف كما صرّح به الماتن.

ومنشأ الإشكال: أنّ المنذور حسب الفرض هو الاعتكاف المشروط بالرجوع فيجب عليه الإتيان بالشرط حتّى يتحقّق المشروط، وقد تقدّم أنّ الاشتراط لا بدّ أن يكون حين نيّة الاعتكاف والشروع فيه لا قبلها ولا بعدها، فكيف يحكم بجواز اشتراط الرجوع في النذر من دون اشتراطه حين الشروع في الاعتكاف، ويكون نافذاً ويترتّب عليه أثره، أي: جواز الرجوع؟!

---

(١) إرشاد الأذهان ١ : ٣٠٥.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٩٥.

ولا فرق في كون النذر اعتكاف أيّام معيّنة أو غير معيّنة متتابعة أو غير متتابعة، فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور في النذر، ولا يجب القضاء بعد الرجوع مع التعيّن ولا الاستئناف مع الإطلاق(١).

والجواب: هو أنّ الاكتفاء بما ذكر إنّما هو من جهة مراعاة ما هو المعتبر في الاشتراط من كونه حين نيّة الاعتكاف؛ لأنّه إذا جاء بالاعتكاف بعنوان الوفاء بالنذر كان ناوياً للاشتراط لا محالة؛ لأنّ المفروض أنّ المنذور هو الاعتكاف المشروط، والوفاء بالنذر لا يكون إلّا إذا جاء به مشروطاً فيه الرجوع، فإذا نوى به الوفاء بالنذر كان ناوياً لاشتراط الرجوع ارتكازاً، ولا يعتبر الالتفات التفصيلي إلى الاشتراط حين نيّة الاعتكاف، بل يكتفى بالالتفات الإجمالي الارتكازي إليه، وهو متحقّق في المقام.

ويلاحظ عليه: أنّه لا يتمّ إذا اعتكف غافلاً عن نذره، فإنّه لا يكون ناوياً للاشتراط حتّى ارتكازاً، ومقتضى ذلك عدم جواز الرجوع.

وعليه يصحّ ما ذهب إليه الماتن مع فرض الالتفات إلى النذر والإتيان بالاعتكاف بنيّة الوفاء.

(١) إشارة إلى ما ذكره بعضهم كالمحقّق(١) والعلاّمة(٢) وغيرهم من أنّ المنذور إمّا أن يكون معيّناً أو يكون غير معيّن، وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون متتابعاً أو غير متتابع، وعلى التقادير الأربعة فإمّا أن يشترط الرجوع أو لا،

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٣٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ٦ : ٣٠٧.

مسألة٤٢: لا يصحّ أن يشترط في اعتكاف أن يكون له الرجوع في اعتكاف آخر له غير الذي ذكر الشرط فيه، وكذا لا يصحّ أن يشترط في اعتكافه جواز فسخ اعتكاف شخص آخر من ولده أو عبده أو أجنبي(١).

فالأقسام ثمانية، أربعة منها لم يشترط فيها الرجوع، وأربعة اشترط فيها، والماتن تعرّض إلى الأربعة التي اشترط فيها الرجوع، وأنّه مع الاشتراط في النذر بالنحو السابق يجوز له الرجوع من دون فرق بين المعيّن وغيره والتتابع وعدمه، ولا يجب عليه القضاء بعد الرجوع مع التعيّن؛ إذ ليس في رجوعه مخالفة للنذر حتّى يصدق الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء في الموسّع، كما لا يجب عليه الاستئناف مع عدم التعيّن، لما سبق من كونه وفاءاً بالنذر فلا موجب للاستئناف.

(١) لعدم الدليل على نفوذ وترتّب الأثر على الشرط في الموردين، ومقتضى الأصل عدم ترتّب الأثر.

نعم، قال في الجواهر: «الظاهر أنّه لا يصحّ له اشتراط الفسخ في اعتكافه لاعتكاف عبده أو ولده أو اعتكاف آخر له، كما صرّح به شيخنا في رسالته»[1] ثمّ احتمل الصحّة لعموم: «المؤمنون عند شروطهم».

وفيه: أنّ العموم ناظر إلى أنّ المؤمن إذا جعل شرطاً على نفسه لغيره فإنّه ملزم به، فلا يشمل ما إذا شرط شيئاً بالنسبة إلى شخص آخر كما إذا شرط في بيع داره إلى عمرو أن يخيّط بكر له ثوبه.

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٩٩.

مسألة ٤٣: لا يجوز التعليق في الاعتكاف، فلو علّقه بطل إلّا إذا علّقه على شرط معلوم الحصول حين النيّة فإنّه في الحقيقة لا يكون من التعليق(١).

كما أنّه لا يشمل ما إذا جعل لنفسه الرجوع في اعتكاف آخر؛ لأنّ المشروط عليه هو المولى سبحانه في هذا الاشتراط، وهو لم يمضه إلّا بالنسبة إلى نفس هذا الاعتكاف لا بالنسبة إلى غيره.

(١) التعليق في المقام يمكن فرضه بأنحاء:

النحو الأوّل: تعليق نفس الاعتكاف كفعل خارجي.

النحو الثاني: تعليق الإنشاء، أي: إنشاء الالتزام بالاعتكاف.

النحو الثالث: تعليق المنشأ، أي: نفس الالتزام به.

ثمّ التعليق تارةً: يكون على شرط معلوم الحصول حين النيّة، وأخرى: على شرط مشكوك الحصول حينها وإن علم حصوله بعد ذلك كطلوع الهلال.

ثمّ إنّه تارةً: يكون على ما هو من شرائط الاعتكاف، كما إذا أراد الاعتكاف في مسجدٍ لا يعلم أنّه مسجد جامع فيعتكف معلّقاً على كونه مسجداً جامعاً، وأخرى: يكون على أمر لا دخل له في صحّة الاعتكاف، مثل شفاء ولده من المرض.

والظاهر أنّ محل الكلام والنزاع هو تعليق المنشأ على أمر مشكوك الحصول ولا دخل له في صحّة الاعتكاف، وما عداه ليس محلّاً للكلام.

أمّا تعليق الفعل الخارجي فهو غير معقول؛ لأنّ التعليق يراد به

التوقف والانتفاء عند الانتفاء، والفعل الخارجي لا يقبل ذلك؛ لأنّه جزئيّ يدور أمره بين الوجود والعدم. أمّا الوجود معلّقاً على شيء بحيث ينتفي بانتفائه ـ كتعليق الضرب على كون المضروب زيداً، أو تعليق الأكل على كون المأكول خبزاً ـ فهو غير معقول، غاية الأمر إذا ضرب شخصاً بقصد كونه زيداً فبان غيره كان من باب تخلّف الداعي لا أنّ الضرب الصادر منه ليس ضرباً.

وأمّا تعليق الإنشاء فلأنّه كتعليق الفعل ويجري فيه ما تقدّم؛ لأنّ الإنشاء يراد به الإبراز والإيجاد، فالمعتكف بإنشائه الاعتكاف يبرز ويوجِد الالتزام باللبث في المسجد، ومن الواضح أنّ نفس الإيجاد لا يقبل التعليق على شيء بحيث ينتفي بانتفائه؛ لأنّ أمره يدور بين الوجود والعدم، ولا يتصوّر فيه الوجود المعلّق.

وأمّا التعليق على شرط معلوم الحصول فخروجه عن محل الكلام أيضاً واضح؛ لما ذكره الماتن من أنّه في الحقيقة ليس من باب التعليق وإن كان كذلك صورةً.

وأمّا التعليق على ما هو من شرائط صحّة الاعتكاف فالظاهر عدم دخوله في محل الكلام؛ للاتّفاق على صحّته وعدم البطلان به، بل لا يبعد وجوبه؛ لأنّ المعتكف لا بدّ أن يحرز شرائط صحّة الاعتكاف قبل الدخول فيه، فإذا كان شاكّاً فيها تعيّن عليه تعليق اعتكافه على تحقّقها وإلّا أشكل الدخول فيه.

إذن الكلام في تعليق المنشأ، أي: الالتزام بالاعتكاف، فإنّ المعتكف قد يلتزم بالاعتكاف مطلقاً وقد يلتزم به معلّقاً على تقدير دون تقدير، وهو

أمـر ممكـن بـل واقع كما فـي الوصيّـة، فإنّ المنشـأ بها ليـس الملكيّـة المطلقة بـل المعلّقـة على حصـول الوفـاة، وكما فـي الواجبات المشـروطة حيـث يكون إنشـاء الوجـوب فعليّاً والوجـوب المنشـأ معلّق على الشـرط.

ومنـه يظهر أنّ المراد بالمنشـأ المنشـأ بوجـوده الفعلي لا بوجوده الإنشـائي؛ لأنّ الوجود الإنشـائي للمنشـأ يحصل بنفس الإنشـاء ولا يعقل حصول الإنشـاء مـن دونـه، فـإذا كان الإنشـاء لا يقبـل التعليـق فالمنشـأ بـه بوجـوده الإنشـائي كذلـك، وإلّا يلـزم التفكيـك بين الإنشـاء والمنشـأ، فلاحظ.

وعلى كلّ حال، يستدلّ على بطلان الاعتكاف بالتعليق بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع.

وفيـه: منع تحقّقه فـي المقام وإن قيـل بتحقّقه في العقـود والإيقاعات على كلام في صحّة الاسـتناد إليـه هناك؛ لاحتمال كونـه مدركيّاً.

الوجه الثاني: منافاة التعليق لحصول النيّة المعتبرة في العبادات.

وفيـه: أنّ المنافـاة المدّعاة لا بدّ أن تكـون من جهة عدم الجـزم والتردّد في حصـول الشـرط الموجـب للتردّد في المشـروط فـلا يكـون منويّاً بنيّـة جزميّة، ولكـن لا دليـل علـى اعتبار النيّـة الجزميّـة في العبـادات بـل يكفي فيهـا النيّة علـى تقديـر متوقّع الحصـول أو محتملـه، فإنّ الامتثـال وقصد التقـرّب يحصل فيهما ولا يختـص بالأوّل.

الوجه الثالث: عدم الدليل على صحّة الاعتكاف مع التعليق، وذلك:

إمّـا لكـون المنصـرف مـن الروايـات صـدور الاعتـكاف علـى سـبيل التنجيز مثل صحيحـة داود بن سـرحان المتقدّمة، لظهورها فـي أنّ المعتكف لا بدّ وأن يفـرض على نفسـه شـيئاً، ومـن الواضـح أنّ الذي يعلّـق لم يفرض على نفسـه

شيئاً بل التزم على تقدير دون تقدير، فلا يصدق أنّه فرض على نفسه.

وإمّا لأنّ العبادات أمور توقيفيّة فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن كونه صحيحاً، وهو ما يكون خالياً من التعليق.

ويلاحظ على الوجه الأوّل: أنّه لا وجه واضح للانصراف، وصحيحة داود بن سرحان وإن كانت ظاهرة فيما ذكر لكن نمنع من القول بأنّ «من يعلّق لم يفرض على نفسه شيئاً»، بل هو فرض على نفسه شيئاً على تقدير.

ويلاحظ على الوجه الثاني: أنّ العبرة بإطلاق الدليل أو عمومه، فإذا كان دليل الصحّة مطلقاً أو عامّاً أخذ به ويحكم بالصحّة مع التعليق، وإلّا فلا يصحّ، وقد عرفت شمول صحيحة داود بن سرحان للمعلّق.

الوجه الرابع: دعوى استفادة اعتبار التنجيز وعدم جواز التعليق ممّا دلّ على جواز اشتراط الرجوع في الاعتكاف باعتبار ظهورها في أنّ ذلك هو الطريق الوحيد لتجويز الرجوع عن الاعتكاف وأنّه لولاه لما كان جائزاً، ولذا ورد الحثّ عليه في بعض الروايات حتّى يتمكن المعتكف من الرجوع عن اعتكافه.

ومن الواضح أنّ التعليق لو كان جائزاً فهو طريق أيضاً لتجويز الرجوع، فبدلاً من اشتراط الرجوع إذا عرض له المرض ـ مثلاً ـ يمكن تعليق الاعتكاف على عدم المرض والصحّة، وبدلاً من اشتراط الرجوع إذا شاء يمكنه تعليق الاعتكاف على عدم إرادة الرجوع، وفي الحالتين يجوز الرجوع عند حصول المرض أو عند إرادة الرجوع. وعليه يكون افتراض جواز التعليق مخالفاً لظهور هذه الأدلّة في الانحصار في الاشتراط.

وفيه:

أوّلاً: منع ظهور هذه الأدلّة في الانحصار المذكور خصوصاً بملاحظة أنّ

الاشـتراط أقرب إلـى الفهـم العرفي مـن التعليق.

وثانيـاً: لـو سـلّمنا هـذا الظهـور فـي الأدلّـة فهي مع ذلـك لا تدلّ علـى عدم جـواز التعليـق كطريـق لتجويـز الرجـوع؛ وذلـك لأنّ الدلالـة علـى ذلـك مبنيّة علـى المغايـرة بيـن الاشـتراط والتعليـق، والصحيـح: عـدم المغايـرة لبّـاً وواقعاً وإن كانـت هنـاك مغايـرة صـورةً، فـإنّ المعتكـف إذا اشـترط الرجـوع إذا شـاء أو عنـد عـروض عـارض يكـون قـد علّـق التزامـه بالاعتـكاف على عـدم إرادة الرجـوع أو على عـدم عروض العارض، فـإذا أراد الرجوع أو عـرض له العارض جـاز لـه الرجوع.

والحاصـل: أنّ اشـتراط الرجوع بالمـرض عبارة أخرى عـن تعليق الاعتكاف علـى عـدم المـرض والصحّـة، والمعتكـف إذا أراد أن يجعـل لنفسـه الحق في الرجـوع إذا عـرض لـه المـرض فبإمكانه أن ينـوي الاعتـكاف مشـترطاً الرجوع عنـد المـرض أو معلّقـاً التزامـه بالاعتكاف علـى عدم المـرض، ولا فـرق بينهما في جـواز الرجـوع عند عـروض المرض.

ومـن هنـا قـد يقال: بـأن أدلّـة جـواز الرجوع ليـس فقـط لا تدلّ علـى عدم جـواز التعليـق بـل يمكـن الاسـتدلال بها على جـوازه.

ويظهـر ممّـا تقـدّم: عـدم تماميّة ما اسـتدلّ بـه على عـدم الجـواز، وإمكان الاسـتدلال علـى الجواز بصحيحـة داود بـن سـرحان إذا قلنا بشـمولها للتعليق ـ كمـا اسـتظهرناه ـ وبأدلّـة جواز الرجوع بالاشـتراط بنـاءً على اتّحاد الاشـتراط والتعليـق معنـىً وواقعاً كمـا احتملناه.

* * *

فصل

في أحكام الاعتكاف

فصل
في أحكام الاعتكاف

يحرم على المعتكف أمور:

أحدها: مباشرة النساء بالجماع(١)

(١) لا خلاف في تحريم الجماع حال الاعتكاف في الجملة، وفي الجواهر[١] الإجماع بقسميه عليه، ونسب إلى قطع الأصحاب[٢]، ويدلّ عليه بعض النصوص مثل:

١ـ موثقة الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال: لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف»[٣].

٢ـ موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[٤].

٣ـ موثقته الأخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً عتق رقبة

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ١٩٩.

(٢) مدارك الأحكام ٦ : ٣٤٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٥، ب ٥ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً»[١].

٤ـ صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف يجامع (أهله)، قال: إذا فعل فعليه ما على المظاهر»[٢].

٥ـ صحيحة أبي ولّاد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتّى واقعها، فقال: إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر»[٣].

والاستدلال بالأخيرتين مبنيٌّ على الملازمة بين الكفارة والتحريم وعلى كون الكفارة في صحيحة أبي ولّاد على المواقعة لا على الخروج من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيّام.

نعم، قد ينافي ذلك ما في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان العشر الأواخر اعتكف في المسجد، وضربت له قبّة من شعر، وشمّر المئزر، وطوى فراشه، وقال بعضهم: واعتزل النساء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أمّا اعتزال النساء فلا»[٤] بناءً على أنّ المراد من اعتزال النساء ترك الجماع، وقد نفاه الإمام عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله نظير الاعتزال في قوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[٥].

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٥، ب ٥ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٥) سورة البقرة : ٢٢٢.

في القبل أو الدبر(١)

لكن الصحيح أنّ المراد الاعتزال بترك المخالطة والمجالسة معهنّ، فالنهي من الإمام عليه السلام لا يدلّ إلّا على أنّه صلى الله عليه وآله كان لا يعتزلهنّ في المخالطة والمجالسة لا في الجماع، والقرينة على ذلك:

أوّلاً: قوله عليه السلام : «وطوى فراشه» بناءً على أنّه كناية عن ترك الجماع كما ذكره الصدوق[1]، فإنّه قرينة على أنّ الاعتزال لا يُراد به ترك الجماع، وإلاّ كان تكراراً لغواً.

لكن يحتمل أن يكون كناية عن التهيّؤ للعبادة.

وثانياً: أنّ المفروض في الرواية وجود الرسول صلى الله عليه وآله في المسجد، ومن الواضح حرمة الجماع فيه، وهو قرينة واضحة على إرادة ترك المخالطة من الاعتزال لا ترك الجماع.

ثمّ إنّ مقتضى هذه الأدلّة حرمة الجماع مطلقاً، أي: ليلاً ونهاراً، مضافاً إلى التصريح به في موثقة الحسن بن الجهم.

(١) بناءً على صدق العناوين المذكورة في النصوص عليهما وعدم انصرافها إلى خصوص القبل، وقد تقدّم التأمّل في ذلك في كتاب النكاح.

نعم، عنوان إتيان الأهل يصعب فيه دعوى الانصراف، وقد ورد في موثقة ابن الجهم المتقدّمة.

وعلى كلّ حال، فالظاهر أنّه لا خلاف في الحرمة مطلقاً.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٨٤، ح٢٠٨٧.

وباللمس والتقبيل بشهوة(١)

(١) كما عن المبسوط[١] والخلاف[٢] والشرائع[٣] والتذكرة[٤] وغيرها، وعن المدارك[٥] أنّه ممّا قطع به الأصحاب، وفي الجواهر[٦] أنّه المشهور.

واستدلّ له ـ كما عن العلّامة[٧] ـ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[٨] بناءً على أنّ المراد من المباشرة ما يعمّ اللمس والتقبيل ونحوهما لا خصوص الجماع وعلى أنّ المراد من الاعتكاف في الآية الاعتكاف الشرعي، فتدلّ الآية على حرمة الجماع حال الاعتكاف، وهو المطلوب.

ونوقش في الأوّل بأنّ المباشرة كناية عن خصوص الجماع بقرينة الآيات قبلها، وهي: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[٩].

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٣.

(٢) الخلاف ٢ : ٢٢٩.

(٣) شرائع الإسلام ١ : ١٩٦.

(٤) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٥٤.

(٥) مدارك الأحكام ٦ : ٣٤٣.

(٦) جواهر الكلام ١٧ : ١٩٩.

(٧) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٥٤.

(٨) سورة البقرة : ١٨٧.

(٩) المصدر السابق.

مضافاً إلى استبعاد إرادة مطلق المباشرة بمعناها اللغوي؛ لشمولها ما لا يلتزم بحرمته مثل اللمس بغير شهوة والمخالطة والمصافحة ونحو ذلك.

ونوقش في الثاني باحتمال إرادة الاعتكاف اللغوي، أي: البقاء في المسجد واللبث فيه، فتدلّ حينئذٍ على حرمة الجماع حال البقاء في المساجد، ولا علاقة لها بالاعتكاف، ولا تدلّ على حرمة الجماع حال الاعتكاف بقطع النظر عن الكون في المسجد الذي هو محل الكلام.

وقد يناقش في إرادة الاعتكاف اللغوي في الآية بلزوم زيادة قوله: «وأنتم عاكفون» وإمكان الاستغناء عنه؛ لأنّ الآية بناءً على هذا الاحتمال تكون ناظرة إلى بيان حكم المساجد وأنّه يحرم الجماع فيها، ويكفي لبيان ذلك أن يقال: «ولا تباشروهنّ في المساجد».

وفيه: أنّ الحمل على الاعتكاف الشرعي يستلزم أيضاً زيادة قوله: «في المساجد»؛ لأنّ الآية بناءً على ذلك تكون ناظرة إلى بيان حكم الاعتكاف الذي يجتمع مع الخروج عن المسجد، ويكفي لبيان حرمة الجماع حال الاعتكاف أن يقال: «ولا تباشروهن حال الاعتكاف، أو وأنتم عاكفون»، خصوصاً مع وضوح أنّ الاعتكاف لا يكون في غير المسجد.

وعلى كلّ حال، لا ظهور في إرادة الاعتكاف الشرعي.

وقد تبيّن عدم وجود دليل واضح على حرمة اللمس والتقبيل بشهوة؛ لأنّ النصوص المتقدّمة مختصة بالجماع، والآية عرفت الحال فيها.

نعم، عن المبسوط أنّه قال: «وقد روي أنّه يجتنب ما يجتنبه المُحرم»[1]

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٣.

والمُحرم يجتنب اللمس والتقبيل بشهوة، ولكنّه مرسل تفرّد به الشيخ في المبسوط مع عدم إمكان العمل به على إطلاقه.

ولعلّ الفقهاء الذين قالوا بحرمتهما مع الشهوة استندوا إلى دعوى منافاة هذه الأمور مع الاعتكاف باعتبار أنّ المراد به اللبث في المسجد للعبادة، والمعتكف إذا فعل هذه الأمور لا يصدق عليه أنّه لابث في المسجد للعبادة، فتأمّل.

أو تستفاد المنافاة من الآية الشريفة كما أشار إليه المحقّق في المعتبر[1] باعتبار ظهورها في أنّ الاعتكاف لا يجامع المباشرة مثل قولك: «لا تستخف بالقرآن وأنت مسلم»، ولا بأس به لولا ما تقدّم من منع شمول المباشرة للمقام.

ويؤيّد ذلك ما سيأتي من ذهابهم إلى حرمة الاستمناء على المعتكف بما هو معتكف كحرمة الجماع مع عدم وجود دليل عليه.

وعلى كلّ حال، فالأحوط الاجتناب.

ثمّ إنّ العلّامة في المختلف[2] التزم بتحريم التقبيل بشهوة دون الإبطال، ولعلّه لدعوى أنّ التحريم هو معنى النهي، ولا تنافي بين التحريم والصحّة.

وأجاب عنه في الجواهر[3] بأنّه وإن لم تكن منافاة بينهما عقلاً لكن الفهم العرفي كاف في ذلك كالنهي عن التكفير في الصلاة، وهذا هو الوجه في حكمهم بالبطلان في الجماع مع عدم التصريح به في الآية والنصوص، وإنّما المذكور فيهما النهي والكفارة، وهما أعمّ من البطلان.

ولا يخفى أنّ ظاهر هذا الكلام الالتزام بدلالة النهي عن المباشرة والجماع على التحريم والإبطال.

---

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٤٠.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٩٠.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٠.

أقول: أمّا البطلان فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لأنّ النهي عن شيء في العبادة أو المعاملة مع خروجه عنها ظاهر في كونه مضرّاً بها ومبطلاً لها، كما إذا فرض وجود دليل على النهي عن النظر إلى الزوجة أثناء الصلاة.

وإنّما الإشكال في استفادة التحريم بالإضافة إلى البطلان من مثل هذه النواهي باعتبار أنّ النهي وإن كان له ظهور أوّلي في التحريم لكنّه في المقام ينعقد له ظهور ثانوي في الإرشاد إلى المانعيّة والبطلان، فلا يدلّ على التحريم.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على دعوى عدم إمكان الجمع بين الظهورين وأنّ الظهور الأوّلي يرتفع بالظهور الثانوي، ويستدلّ لها بأنّ المتكلّم بالنهي إمّا أن يريد به الزجر والمنع من الفعل أو يريد به الإرشاد والتنبيه على كونه مضرّاً ومبطلاً للعبادة أو المعاملة، ولا يمكن أن يريد كلّاً منهما.

لكن الصحيح: إمكان الجمع بين الظهورين ثبوتاً بافتراض وجود مفسدة وملاك للتحريم في الفعل أثناء العبادة، وإن لم يكن كذلك إذا لم يكن في العبادة حتّى إذا كانت المفسدة من جهة إبطال العبادة أو منافاة الفعل المنهيّ عنه للعبادة أو غير ذلك، فإنّه في مثل ذلك لا يوجد ما يمنع من الالتزام بكون النهي ظاهر في أمرين أحدهما الإرشاد إلى المبطليّة، والثاني المنع من الفعل لوجود مفسدة فيه، فكأنّه يقول: «هذا الفعل يبطل العبادة ولا يجوز لك الإتيان به فيها».

نعم، في مقام الإثبات لا بدّ من وجود ما يدلّ على الظهورين معاً وإبرازهما بذلك الكلام الواحد.

ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة، فيحرم على المعتكفة أيضاً الجماع واللمس والتقبيل بشهوة(١)

---

(١) الظاهر من النصوص الدالّة على التحريم الاختصاص بالرجل؛ لوضوح أنّ موضوعها ـ وهو «المعتكف يأتي أهله» أو «المعتكف واقع أهله» أو «رجل وطأ امرأته» ونحو ذلك ـ لا يشمل المرأة، ومن هنا وقع الكلام في وجه التعميم المتّفق عليه بينهم، وقد ذكروا له وجوهاً:

الوجه الأوّل: قاعدة الاشتراك.

وفيه: أنّ القاعدة تقتضي الاشتراك بينهما فيما إذا كان موضوع الحكم في النصوص يشمل كلّاً منهما مثل «رجل شك بين الثلاث والأربع» أو «رجل ارتمس وهو صائم» أو «رجل لامس الكعبة في طوافه» وهكذا، وأمّا إذا كان مختصّاً بالرجل ولا يشمل المرأة فلا تجري فيه قاعدة الاشتراك، كما إذا قيل: «رجل أغلف أو مختون» فإنّ هذه العناوين لا مجال للقول بأنّ المرأة تشترك فيها مع الرجل، بخلاف عنوان الشك والارتماس وملامسة الكعبة، والمقام من قبيل الأوّل فإنّ العنوان في النصوص هو «الرجل يواقع أهله» ونحوه، والمرأة لا تشاركه في هذا العنوان حتّى تقتضي القاعدة مشاركتها له في الحكم.

وبعبارة أخرى: أنّ قاعدة الاشتراك تقتضي اشتراك المرأة مع الرجل في الحكم حينما يترتّب الحكم على عنوان يصدق على كلٍّ منهما، فيقال: إنّ الحكم لمّا كان مترتّباً على عنوان الشك بين الثلاث والأربع ـ مثلاً ـ والمرأة تشك كما يشك الرجل فلا خصوصيّة للرجل وإن ورد النص فيه وهو معنى الاشتراك، وأمّا مع ترتّب الحكم على عنوان لا يصدق إلّا على الرجل فلا

مجال لما ذكر كما في المقام، فإنّ الحكم مترتّب على كون الرجل واطئاً ومواقعاً وآتياً، والمرأة لا تشترك معه فيه؛ لأنّها موطؤة ومواقَعة ومأتيّة، فلا يصحّ إلغاء خصوصيّة الرجل في الحكم المترتّب على مثل هذا العنوان.

وقد **يقال**: إنّ الموضوع المترتّب عليه الحكم في النصوص هو الاعتكاف وهو غير مختص بالرجل، نظير قوله: «رجل شك بين الثلاث والأربع» فيعمّ المرأة بقاعدة الاشتراك.

وفيه: أنّ الحكم في النصوص هو الحرمة والكفارة وهو مترتّب في النصوص على «معتكف واقع أهله» ونحوه، ومن الواضح أنّ الحرمة والكفارة لا تترتّب على الاعتكاف حتّى يثبت التعميم بقاعدة الاشتراك، وإنّما تترتّب على مواقعة الرجل لأهله في الاعتكاف وهو يختصّ بالرجل، كما عرفت.

نعم، موضوع الحكم في صحيحة زرارة[1] «المعتكف يجامع» وهو لا يختص بالرجل، فتجري فيه قاعدة الاشتراك.

لكن الموجود في الكافي والتهذيب «المعتكف يجامع أهله»[2] وهو يختص بالرجل.

الوجه الثاني: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، ولا يخرج في شيء إلّا لجنازة أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتّى يرجع، قال: واعتكاف المرأة مثل ذلك»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) الكافي ٤ : ١٧٩، ح ١ / تهذيب الأحكام ٤ : ٢٩١، ح ٨٨٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

فإنّ قوله عليه السلام في ذيلها: «واعتكاف المرأة مثل ذلك» ظاهر في تشبيه اعتكاف المرأة باعتكاف الرجل، ومقتضى الإطلاق أنّه مثله في جميع الأحكام حتّى حرمة الجماع التي لم تذكر في هذه الصحيحة، وإنّما يستفاد كونها من أحكام اعتكاف الرجل من الأدلّة الأخرى، ولا موجب للاقتصار على خصوص الأحكام المذكورة في الصحيحة؛ لأنّه تقييد من غير مقيّد بعد انعقاد إطلاق المماثلة.

أقول: لا مجال ظاهراً للمناقشة في هذا الاستدلال بأنّ اسم الإشارة في قوله: «واعتكاف المرأة مثل ذلك» إشارة إلى خصوص الأحكام المذكورة قبل ذلك في الصحيحة؛ لعدم صحّة تشبيه الاعتكاف بالأحكام المذكورة، وإنّما يصحّ تشبيهه باعتكاف الرجل، وهو الظاهر من العبارة.

نعم، قد يستشكل في استفادة التعميم لجميع الأحكام من هذا التشبيه باعتبار أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو ورد التشبيه بشكل مستقل بأن يقال: «اعتكاف المرأة مثل اعتكاف الرجل» لأنّ إرادة التشبيه في بعض الأحكام من دون ذكره موجب لإجمال الكلام وعدم معرفة المراد منه، ولذلك يكون الكلام ظاهراً عرفاً في الإطلاق والتعميم.

وأمّا إذا كان التشبيه وارداً بعد ذكر بعض الأحكام ـ كما في المقام ـ فلا ظهور في التعميم؛ إذ لا يلزم محذور الإجمال وعدم معرفة المراد لو أريد التشبيه في خصوص تلك الأحكام المذكورة.

وبعبارة أخرى: ذكر هذه الأحكام الخاصة قبل التشبيه يصلح أن يكون قرينة على عدم الإطلاق؛ إذ يمكن الاعتماد عليها في إرادة التشبيه في خصوص تلك الأحكام، وهذا يمنع من انعقاد الإطلاق.

الوجه الثالث: صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلّا لحاجة لا بدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، والمرأة مثل ذلك»[1].

وفيه: أنّ الرواية ظاهرة في تشبيه المرأة بالرجل في الأحكام المذكورة، أي: أنّ المرأة المعتكفة تشارك الرجل المعتكف في هذه الأحكام.

ومع التنزّل فهي ليست ظاهرة في التشبيه بلحاظ جميع الأحكام، فلا يصحّ الاستدلال بها على التعميم.

الوجه الرابع: صحيحة أبي ولّاد المتقدّمة[2].

والاستدلال بها يتوقف على أمرين:

الأوّل: أنّ الكفارة هي للمواقعة لا للخروج السابق عليها.

الثاني: الملازمة بين الكفارة والتحريم.

وفي المستمسك[3] المناقشة في الأوّل بأنّ الظاهر من الصحيحة كون الكفارة للخروج السابق على الوطء لا للمواقعة.

وأجيب عنها: بأنّ الخروج لهذه المعتكفة جائز؛ لأنّه لأجل ملاقاة الزوج بعد رجوعه من السفر الطويل عادةً في تلك الأزمنة، فتكون من الحاجات الضروريّة عرفاً التي دلّت الأدلّة على جواز الخروج لها، فلا يكون حراماً ولا يوجب الكفارة، فلا بدّ أن تكون الكفارة للجماع.

لكن الظاهر أنّ الخروج ليس لأجل الملاقاة فقط، بل للتهيّؤ للزوج

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٥٩، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٨٧.

والأقوى عدم حرمة النظر بشهوة إلى من يجوز النظر إليه وإن كان الأحوط اجتنابه أيضاً(١).

المنتهي عادةً إلى المواقعة كما قد يفهم من قوله: «فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتّى واقعها».

أقول: إنّ عدم كون الكفارة لمجرّد الخروج من المسجد ينبغي أن يكون من الواضحات؛ إذ لا إشكال في عدم لزوم الكفارة للخروج وإن كان حراماً.

والظاهر أنّ مراد صاحب المستمسك ليس ذلك، وإنّما مراده كون الكفارة للخروج لأجل التهيّؤ للزوج حتّى يواقعها كما هو ظاهر الرواية.

وعلى كلّ حال، فظهور الصحيحة فيما ذكر لا يمنع من الاستدلال بها في المقام؛ لأنّها أيضاً ظاهرة في دخل المواقعة في وجوب الكفارة، بل لا بدّ من الالتزام بذلك لما عرفت من أنّ الكفارة لا تجب لمجرّد الخروج، وحينئذٍ يتمّ الاستدلال؛ لأنّ الكفارة إذا كانت لا تجب لأجل الخروج وإنّما تجب إذا كان ينتهي إلى المواقعة فإنّ المستفاد من ذلك أنّ المواقعة هي الموجبة للكفارة.

وأمّا الثاني فالظاهر أنّه تام؛ لأنّه إذا وجب شيء بعنوان الكفارة عند فعل بعض الأمور كان دالّاً على الحرمة، والكفارة في الظهار وردت بهذا العنوان في النصوص بل ورد كونها عقوبة فيها، ويستفاد من ذيل الصحيحة أنّ المعتكفة إذا جامعت ثبت عليها نفس ما ثبت على المظاهر من الكفارة.

(١) لعدم وجود ما يصلح للاستدلال به على الحرمة حتّى آية المباشرة، فإنّها لا تشمل النظر حتماً حتّى إذا قلنا بشمولها للتقبيل واللمس بشهوة.

الثاني: الاستمناء على الأحوط وإن كان على الوجه الحلال كالنظر إلى حليلته الموجب له(١).

---

(١) كما عن المبسوط[١] والشرائع[٢]، بل عن الخلاف[٣] دعوى الإجماع عليه مع أنّه لا يوجد نصّ فيه على ما ذكروه، ومحل الكلام حرمة الاستمناء على المعتكف من حيث الاعتكاف، وأمّا استمناء المعتكف من حيث كونه في المسجد أو من حيث ملامسة الأجنبيّة فهو خارج عن محل الكلام، والحرمة فيه مسلّمة.

إذن الكلام فيما إذا خرج من المسجد لحاجة لا بدّ منها وأمنى بالنظر أو ملامسة زوجته.

وقد يستدلّ له بوجوه:

منها: أولويّته من اللمس والتقبيل بشهوة بالحرمة.

وفيه: عدم ثبوت الحرمة فيهما كما تقدّم، مضافاً إلى أنّ الأولويّة ليست واضحة لاحتمال خصوصيّته في مس المرأة.

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً مدٌّ لكلّ مسكين»[٤].

بتقريب أنّ الرواية لم تتقيّد بصوم شهر رمضان، كما أنّه لا يحتمل إرادة الإطلاق، أي: ترتّب الكفارة على مجرّد اللصوق بالزوجة في غير صوم أو

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٢.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٩٦.

(٣) الخلاف ٢ : ٢٣٨، المسألة ١١٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٤٠، ب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤.

إحـرام أو اعتـكاف ونحوها، فلا يبعـد أن تكون دالّة على أنّه فـي كلّ مورد كان الجمـاع موجباً للكفـارة فالاسـتمناء بمنزلته، ومنـه المقام.

وفيـه: أنّه لا قرينـة في الرواية على تنزيل اللزوق بالأهـل منزلة الجماع حتّى يقـال: إنّ مقتضـى إطلاق التنزيـل أنّ الجمـاع إذا كان موجباً للكفـارة في مورد فالاسـتمناء كذلك، ويسـتدلّ بها في المقام لكـون الجماع موجبـاً للكفارة فيه، والموجـود فيها التعرّض لحكم الاسـتمناء، أي: ترتّب الكفـارة عليه، وحيث إنّه لا يمكـن العمـل بإطلاقـه فلا بـدّ مـن الاقتصار على المتيقّـن منـه، وهو صوم شـهر رمضان دون صوم غيـره، ودون غير الصوم.

والحاصل: أنّ الروايـة ليـس فيهـا مـا يسـتفاد منه هـذا التنزيـل، كمـا أنّها لا تذكـر الجماع وإنّمـا المذكـور فيها أنّ الاسـتمناء يوجـب الكفـارة وإطلاقه غير مـراد حتمـاً، وليـس فيـه تقييد بمـورد معيّـن فيكـون مجملاً مـن هـذه الجهة، ويتعيّـن الاقتصـار فيـه علـى القـدر المتيقّن وهـو صوم شـهر رمضان.

ويشـهد لذلك: ذكر الأصحاب هـذه الموثقة في كتاب الصـوم ومع الروايات الدالّـة على ترتّب الكفارة على الاسـتمناء في صوم شـهر رمضان أو قضائه.

ومنـه يظهـر: عـدم وجـود دليـل واضـح علـى أنّ الاسـتمناء كالجمـاع يحرم علـى المعتكـف مـن جهـة الاعتكاف.

نعـم، الاحتياط لا بـدّ منه؛ لذهـاب جماعة إلـى التحريم واحتمـالِ التعدّي مـن الصوم والإحـرام إلى الاعتـكاف باعتبـار أنّ المذكور في نصوصهما النسـاء والجمـاع، مثـل: «لا يضـرّ الصائـم ما صنع إذا اجتنب ثـلاث خصـال: الطعام والشـراب والارتمـاس والنسـاء ... الخ» ومع ذلـك ألحقوا به الاسـتمناء، فتأمّل.

مضافاً إلى ما تقدّم من منافاته للاعتكاف الذي هو اللبث في المسجد للعبادة.

الثالث: شمّ الطيب مع التلذُّذ وكذا الريحان، وأمّا مع عدم التلذّذ كما إذا كان فاقداً لحاسّة الشمّ ـ مثلاً ـ فلا بأس به(١).

(١) وهو المشهور كما في الجواهر[١]، وفي الخلاف[٢] دعوى الإجماع عليه.

وعلى كلّ حال، فالحكم في الجملة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه لصحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المعتكف لا يشمّ الطيب ولا يتلذّذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع»[٣].

نعم، الكلام يقع في أمور:

الأمر الأوّل: ما في المتن من التقييد بالتلذّذ في كلٍّ من الطيب والريحان مع أنّ الصحيحة ذكر فيها هذا القيد في الريحان دون الطيب.

وفي الجواهر[٤] دعوى انصراف النهي عن شمّ الطيب إلى صورة الالتذاذ، ولم يستبعد هذه الدعوى السيدان الحكيم[٥] والخوئي قدس سرهما[٦].

والظاهر أنّ مرادهما من الصورة المنصرف إليها النهي صورة كون الشمّ بداعي حصول اللذة أو صورة حصول الالتذاذ بالشمّ.

لكن دعوى الانصراف في الأوّل غير واضحة، فإنّ النهي عن شمّ الطيب يعمّ ما إذا كان الداعي إلى الشم الاختبار لا الالتذاذ كما هو الحال في الأمر

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٢.

(٢) الخلاف ٢ : ٢٤٠، المسألة ١١٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٣، ب ١٠ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٤) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٢.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٨٨.

(٦) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٨٤.

الرابع: البيع والشراء(١)

بشمّه، فإنّه لا موجب لتخصيصه بما إذا كان الداعي هو الالتذاذ بحيث إنّه لو شمّه بداع آخر لا يكون ممتثلاً.

نعم، دعوى الانصراف إلى صورة حصول الالتذاذ غير بعيدة، وهو المراد ظاهراً من النهي عن التلذّذ بالريحان.

نعم، يبقى السؤال عن السبب في إطلاق النص في الطيب وتقييده بالتلذّذ في الريحان، فإنّه بناءً على الانصراف يكون قيداً فيهما.

ولعلّ السبب كون الطيب موجباً لحصول التلذّذ بشمّه عادةً بخلاف الريحان.

الأمر الثاني: يظهر من المتن جعل فاقد حاسة الشم مثالاً لعدم التلذّذ، ويترتّب عليه عدم الحرمة بناءً على تقييد النهي بالالتذاذ.

لكن الصحيح: أنّ فاقد حاسة الشم خارج عن محل الكلام ولا تشمله الصحيحة؛ لأنّ موضوع الحكم فيها هو الشم ولا يصدق عليه ولا يكون مثالاً لعدم التلذّذ إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم، الواجد لحاسة الشم إذا شمّ الطيب ولم يحصل له الالتذاذ ـ ولو بأن يكون مشغول الذهن بأمر آخر ـ يصحّ مثالاً لذلك.

ومن الواضح أنّه بناءً على الانصراف يصحّ ما ذهب إليه الماتن من الجواز من جهة عدم الالتذاذ.

(١) بلا خلاف[١]، ويدلّ عليه صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة، والقدر المتيقّن

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٣.

بل مطلق التجارة(١)

منها ما كان بالمباشرة، وأمّا ما يقع من وكيله فحرمته على المعتكف محل تأمّل باعتبار أنّ سبب التحريم وحكمته هو تفرّغ المعتكف للعبادة وعدم انشغاله بالأمور الدنيويّة، ومن الواضح أنّ بيع الوكيل وشراءه لا ينافي ذلك بخلاف مباشرته لهما، فتأمّل.

ثمّ إنّ مورد عدم الخلاف التحريم لا البطلان كما صرّح به في الحدائق[١]، ونقل[٢] عن الشيخ في المبسوط القول بعدم البطلان وإن كان لا يجوز له فعل ذلك، وسيأتي الكلام عن ذلك في مسألة (٨).

(١) كما عن السيد المرتضى في الانتصار[٣]، ولا وجه له بعد اختصاص المنع في النص بالبيع والشراء إلّا دعوى إلغاء خصوصيّة البيع والشراء إمّا بدعوى كون النهي عنهما من جهة كونهما مانعين من الاعتكاف ومنافيين له لا لخصوصيّة فيهما، وإمّا بدعوى كون النهي عنهما لكونهما الفرد الغالب والشائع في التجارة وكسب المال لا لخصوصيّتهما، فيكون النهي عنهما كالنهي عن البيع وقت النداء حيث اعتبر عامّاً يشمل مطلق التجارة، فيتعدّى إلى كلّ معاملة تشتمل على المبادلة كالإجارة والمصالحة والمزارعة ونحوها، أو يتعدّى إلى كلّ معاملة تشتمل على التمليك والتملّك كالهبة ونحوها.

---

(١) الحدائق الناضرة ١٣ : ٤٩٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الانتصار : ٢٠٤، المسألة ٩٩.

مع عدم الضرورة(١)

أقـول: ما ذكر وإن كان محتمـلاً لكن الاعتماد عليه لإثبات الحكم الشـرعي مشـكل؛ لعدم انتفاء احتمـال الخصوصيّة بما ذكر، والظـن لا يكفي في المقام.

وبعبارة أخرى: أنّ ما استدلّ به لإلغاء الخصوصيّة غير تام.

أمّا الأوّل فيلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ الاعتكاف ـ كما يستفاد مـن أدلّته ـ تقوّمـه باللبـث في المسـجد لا اللبث فيه للعبادة، لاحظ صحيحة داود بن سـرحان قال: «كنـت بالمدينة في شـهر رمضـان، فقلـت: لأبـي عبـد الله عليه السلام: إنّـي أريـد أن أعتكف فمـاذا أقول؟ ومـاذا أفرض على نفسـي؟ فقـال: لا تخرج من المسـجد إلّا لحاجـة لا بدّ منها، ولا تقعـد تحـت ظلال حتّـى تعود إلى مجلسـك»[١].

وعليه لا يكون البيع والشراء منافياً لحقيقة الاعتكاف حتّى يتعدّى إلى غيرهما.

وثانيـاً: لو سـلّمنا ذلك فالمـراد اعتبار إيقـاع العبادة في أثنـاء الاعتكاف في المسـجد لا اعتبار إيقاعهـا في جميع الوقـت حتّى يكون الاشـتغال بهذه الأمور منافياً له.

وأمّا الثاني فهو بحاجة إلى قرينة ولا يكفي مجرّد الاحتمال والظن.

(١) كمـا صـرّح بـه أكثر من واحـد من الفقهـاء[٢] حيث ذكـروا اسـتثناء ما تدعو الحاجـة إليـه من حرمـة البيع والشـراء، مثل شـراء ما يضطـر إليه مـن المأكول والمشـروب، وبيع مـا يتوصّل بـه إلى ذلك.

وهـذا الكلام تام إذا كان المقصود الاسـتثناء من الحرمـة التكليفيّة؛ لوضوح

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٣ / الحدائق الناضرة ١٣ : ٤٩٤ / منتهى المطلب ٩ : ٥٣٠.

على الأحـوط(١)، ولا بأس بالاشـتغال بالأُمـور الدنيويّة مـن المباحات حتّـى الخياطـة والنسـاجة ونحوهمـا وإن كان الأحـوط التـرك إلّا مـع الاضطـرار إليهـا(٢)، بـل لا بـأس بالبيـع والشـراء إذا مسّـت الحاجـة إليهمـا لـلأكل والشـرب(٣) مـع تعـذّر التوكيـل أو النقـل بغيـر البيع(٤).

الخامـس: الممـاراة، أي: المجادلـة علـى أمر دنيـوي أو دينـي بقصد الغلبـة وإظهـار الفضيلـة، وأمّـا بقصـد إظهـار الحـقّ وردّ الخصـم عن الخطـأ فلا بـأس به بل هو مـن أفضل الطاعـات، فالمدار علـى القصد والنيّـة فلـكلّ امـرئ ما نوى مـن خير أو شـرّ (٥)

ارتفاعهـا فـي مـوارد الاضطـرار، وأمّـا إذا كان المقصـود الاسـتثناء مـن الحكـم الوضعـي ـ أي: الفسـاد ـ فهو ممنـوع؛ لوضـوح أنّ الأحـكام الوضعيّـة لا ترتفـع بالاضطـرار والإكـراه ونحوهما، وارتفـاع الحرمة لا يلازم ارتفاع الفسـاد، كما لا يخفى.

(١) الظاهر رجوعه إلى مطلق التجارة.

(٢) للأصـل، مع عـدم قيـام دليـل علـى المنـع سـوى بعـض الوجـوه الضعيفة مثـل ما تقـدّم من منافـاة هذه الأمـور لحقيقة الاعتـكاف الذي تقدّم مناقشـته.

(٣) كما تقدّم.

(٤) بناءً على اختصاص المنع بالبيع والشراء بالأصالة.

(٥) اسـتدلّ عليـه بصحيحـة أبـي عبيـدة المتقدّمة، عـن أبي جعفر عليه السلام قال: «المعتكـف لا يشـمّ الطيـب ولا يتلـذّذ بالريحـان ولا يمـاري ولا يشـتري ولا

يبيع»[١]، وقيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه[٢].

نعم، يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ ما لا خلاف فيه هل هو التحريم أو البطلان أو كلاهما؟

الأمر الثاني: معنى المماراة.

أمّا الأوّل فسيأتي الكلام عنه في مسألة (٣) وتقدّمت الإشارة إليه في بحث اللمس والتقبيل بشهوة.

وأمّا الثاني فالمراد بها المجادلة، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا ﴾[٣]، أي: بحجة ودليل، لكن جماعة[٤] خصّوه بما إذا كانت على أمر دنيوي أو ديني لمجرّد إثبات الغلبة والفضيلة في مقابل ما إذا كانت في مسألة علميّة لغرض إظهار الحق وردّ الخصم عن الخطأ فإنّه من أفضل الطاعات. وعليه يكون المائز بين القسمين هو النيّة والقصد وإن كانت صورة العمل واحدة.

لكن هذا التفصيل خلاف إطلاق الدليل؛ إذ ليس فيه أيّ إشارة إلى هذا الاختصاص، ولا محذور في افتراض منع المعتكف من مطلق المماراة لكونها مظنة الانسياق وراء هوى النفس وحبّ الغلبة والإصرار على الرأي عناداً وغير ذلك من دون فرق بين القسمين، وهذه الأمور لا تتناسب مع أجواء الاعتكاف.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٣، ب ١٠ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٣.

(٣) سورة الكهف : ٢٢.

(٤) مسالك الأفهام ٢ : ١٠٩.

والأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المُحرم من الصيد وإزالة الشعر ولبس المخيط ونحو ذلك وإن كان أحوط(١).

ومنه يظهر الجواب عمّا يقال من أنّ القسم الثاني من المماراة أولى بعدم المنع من الأمور المباحة التي يمارسها المعتكف مثل الرياضة والحديث مع الغير والتي لا ينبغي الإشكال في جوازها، كما سيأتي؛ وذلك لاحتمال أن يكون هذا القسم راجحاً شرعاً فأمره يدور بين الإباحة والرجحان، ومن هنا يكون أولى بعدم المنع.

والجواب: أنّ الأمور المباحة ليست مظنّة للأمور المتقدّمة بخلاف القسم الثاني وإن كان راجحاً.

وبعبارة أخرى: أنّ المجادلة لمّا كانت متقوّمة بطرفين يريد كلٌّ منهما إثبات صحّة مدّعاه وإبطال مدّعى الآخر تكون مظنّة لما ذكرناه لا محالة بخلاف الرياضة ونحوها من الأمور المباحة.

وعلى كلّ حال، فالعمدة إطلاق الدليل.

ويؤيّده تحريم البيع والشراء؛ إذ ليس فيهما إلّا إشغال النفس بالأمور الدنيويّة والابتعاد عن الأمور الأخرويّة، وهذا موجود في المماراة مع زيادة، وهي ما ذكرناه.

وعليه يتعيّن العمل بالإطلاق إلّا أن يقوم الإجماع على التفصيل المذكور.

(١) في الشرائع[1] نسب الوجوب إلى القيل، وفي الجواهر[2] أنّ القائل به الشيخ في المحكيّ من جُمَله وابنا حمزة والبرّاج، وقد يستدلّ له بما أرسله

(١) شرائع الإسلام ١ : ١٩٦.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٤.

مسألة ١: لا فرق في حرمة المذكورات على المعتكف بين الليل والنهار(١)، نعم المحرّمات من حيث الصوم كالأكل والشرب والارتماس ونحوها مختصّة بالنهار.

في المبسوط، فإنّه بعد أن أفتى بالقول المشهور قال: «وقد روي أنّه يجتنب ما يجتنبه المُحرم»[1].

وقد شكّك المحقّق في الشرائع بذلك فقال بعد نسبة الوجوب إلى القيل: «ولم يثبت»[2]، أي: لم يثبت القول بذلك لأحد ـ كما في الجواهر[3] ـ ولعلّه لما في التذكرة[4] من عدم إرادة العموم بما حكي عن هؤلاء، خصوصاً وأنّ بعض محرّمات الإحرام ـ كلبس المخيط ـ لو كان حراماً على المعتكف لظهر وبان من خلال الروايات التي تتحدّث عن اعتكاف النبي صلى الله عليه وآله على الأقل.

وعلى كلّ حال، لا دليل على الوجوب في المقام، والرواية في المبسوط مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها ومقتضى الأصل العدم بل يمكن القول بأنّ مقتضى إطلاق صحيحة داود بن سرحان[5] عدم الوجوب.

نعم، لا بدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق بالإضافة إلى ما تقدّم ممّا ثبت وجوب الاجتناب عنه كالبيع والشراء.

(١) لإطلاق الأدلّة.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٣.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ١٩٦.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٤.

(٤) تذكرة الفقهاء ٦ : ٢٦٣.

(٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

مسألة ٢: يجوز للمعتكف الخوض في المباح والنظر في معاشه مع الحاجة وعدمها(١).

مسألة ٣: كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار من حيث اشتراط الصوم فيه، فبطلانه يوجب بطلانه(٢)

---

(١) للأصل بعد عدم الدليل بل ينبغي أن يكون من الواضحات؛ لعدم احتمال منع المعتكف من بعض المباحات كالنوم والحديث مع الغير ونحو ذلك.

وقد يقال: إنّ الاعتكاف لمّا كان هو اللبث في المسجد للعبادة كان فعل المباح منافياً له.

وفيه:

أوّلاً: لو سلّمنا ما ذكر فالعبادة التي هي غاية للاعتكاف هي العبادة في الجملة لا في تمام زمان الاعتكاف، كما هو واضح.

وثانياً: ما تقدّم من أنّ الاعتكاف هو نفس اللبث في المسجد لكونه عبادة في نفسه، وهو يجتمع مع فعل المباح فلا يكون منافياً له.

ومنه يظهر أنّ جواز فعل المباح ليس مشروطاً بالحاجة.

(٢) ما تقدّم من الكلام حتّى الآن كان في مقام بيان حكم هذه الأمور تكليفاً حرمة أو إباحة، وهذه المسألة تتعرّض إلى بيان حكمها الوضعي، ولا إشكال في أنّ كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف؛ لوضوح اشتراط الاعتكاف بالصوم، ففساد الصوم يوجب فساد الاعتكاف لا محالة.

وكذا يفسـده الجماع سواء كان في الليل أو النهار (١)

(١) أمّـا إذا كان فـي النهـار فلكونـه مفسـداً للصـوم، وأمّـا إذا كان فـي الليـل فظاهرهـم الاتّفـاق على فسـاد الاعتـكاف بـه، ونقـل الإجمـاع عليـه عـن جماعـة[١]، وبذلـك يكـون الجمـاع للمعتكف حرامـاً تكليفاً ووضعـاً بعد وضوح إجماعهـم علـى التحريـم.

وبالجملة لم ينقل الخلاف عن أحد منّا في حرمة الجماع تكليفاً ووضعاً.

وبقطـع النظـر عـن دعـوى الإجمـاع علـى الفسـاد يقـع الـكلام فـي الدليل عليه .

يستفاد من كلماتهم الاستدلال عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما دلّ على وجوب الكفارة[٢].

وفيـه: عدم الدلالة؛ لجـواز ترتّب الكفارة على مجرّد الحرمـة، أي: أنّه يكفي لترتّـب الكفـارة كون الفعـل حراماً تكليفـاً ولا يتوقف علـى كونه مبطـلاً للعبادة، فـلا يسـتفاد منـه البطـلان، كمـا أنّـه لا ملازمـة بيـن الحرمـة التكليفيّـة وبيـن البطـلان، وقد نقـل في الجواهر عـن العلّامة فـي المختلف وغيـره ذهابهم إلى التحريـم دون البطـلان في محـل الكلام.

الوجـه الثانـي: مـا دلّ علـى أنّ المجامـع معتكفـاً بمنزلـة مـن أفطـر يوماً من شـهر رمضـان فإنّ عموم التنزيـل يقتضي ثبـوت كلٍّ من الحرمة والفسـاد، فكما أنّ الإفطـار فـي شـهر رمضـان بالجمـاع وغيـره محـرّم ومبطـل للصـوم كذلـك

---

(١) تذكرة الفقهاء ٦ : ٣٥٣ / جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٠.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف.

الجماع في الاعتكاف، ولا داعي لتخصيص التنزيل بالكفارة وإن ذكرت في الرواية.

أقول: المقصود موثقة سماعة المرويّة في الفقيه[١] وهي تتضمّن عموم التنزيل، وأمّا موثقته الأخرى المرويّة في التهذيبين[٢] فهي خالية من ذلك ومختصّة بالكفارة.

نعم، يمكن استفادة الحرمة التكليفيّة دون البطلان إذا قلنا بالملازمة بينها وبين الكفارة كما هو الظاهر.

ومنه يظهر أنّ ما دلّ على عموم التنزيل لم تذكر فيه الكفارة، وما ذكرت فيه لا يدلّ على عموم التنزيل.

نعم، إذا قلنا بأنّ الموثقتين رواية واحدة تحكيان عن سؤال واحد من سماعة وجواب واحد من الإمام عليه السلام وإنّما اختلف نقل ذلك بالإجمال والتفصيل صحّ أن يقال: إنّ ما دلّ على عموم التنزيل ذكرت فيه الكفارة.

والصحيح أن يقال: إنّنا تارةً: نفترض وحدة الروايتين، وأخرى: نفترض تعدّدهما.

أمّا إذا قلنا بالوحدة فلا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية؛ لوضوح أنّ التنزيل فيها بلحاظ الكفارة لا غير، ولا يمكن تعميمه للفساد.

---

(١) موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان» (من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٨٩، ح ٢١٠٤).

(٢) موثقة سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً» (تهذيب الأحكام ٤ : ٢٩١، ح ٨٨٦ / الاستبصار ٢ : ١٣٠، ح ٤٢٥).

والحاصل: أنّ التصريح بالكفارة في الرواية قرينة واضحة على كون التنزيل بلحاظها.

وأمّا إذا قلنا بالتعدّد فقد يقال بإمكان التمسك بعموم التنزيل في الموثقة الأولى، ولا ينافيه ذكر الكفارة في الموثقة الأخرى.

وبعبارة أخرى: أنّ ذكر الكفارة في رواية أخرى لا يعتبر قرينة على عدم عموم التنزيل في الرواية الأولى.

واعترض على ذلك: بأنّ عموم التنزيل لا يشمل البطلان؛ لعدم كونه من الأحكام الشرعيّة حتّى يكون إطلاق التنزيل في لسان الشارع شاملاً له، وإنّما هو مترتّب عقلاً على فعل المنافي أو متفرّع منه.

وفيه: أنّ الأمر وإن كان كذلك إلّا أنّ الاستدلال لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه كون فعل المفطر كالأكل والشرب منافياً للصوم؛ لأنّه مجعول شرعي ويعتبر من الأحكام الشرعيّة ولا مسرح للعقل فيه، فلا مانع حينئذٍ من أن ينزّل الشارع المقدس الجماع في الاعتكاف منزلة تناول المفطر في نهار شهر رمضان من حيث هذه المنافاة، فيكون الجماع منافياً للاعتكاف كما أنّ استعمال المفطر منافٍ للصوم، وهذا يكفي لانتزاع الفساد.

واعترض عليه أيضاً: بأنّ التصريح بكون التنزيل في الرواية الثانية بلحاظ الكفارة يصلح أن يكون قرينة على كون التنزيل في الأولى أيضاً كذلك فلا يمكن التمسك بعمومه.

وفيه: ما لا يخفى.

ونحن نستبعد تعدّد الواقعة وأن يكون هناك سؤالان من سماعة وجوابان من الإمام عليه السلام مع كون السؤال والسائل والمسؤول واحداً فيهما، فالأقرب

كون الواقعة واحدة سأل فيها سماعة من الإمام عليه السلام عن معتكف واقع أهله، وأجابه الإمام عليه السلام بجواب يتضمّن التنزيل وذكر الكفارة، غاية الأمر أنّ سماعة نقل التنزيل في رواية ونقل الكفارة في الأخرى، ولا بدّ أن يكون مراده في الأولى التنزيل بلحاظ الكفارة، فتأمّل.

وعلى كلّ حال، لا وضوح في إطلاق التنزيل أو عمومه بحيث يشمل الفساد.

الوجه الثالث: ما دلّ على النهي عن الجماع في الاعتكاف، مثل قوله عليه السلام: «لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف»[1] فإنّ النهي وإن كان بحسب طبعه الأوّلي ظاهراً في التحريم التكليفي المولوي إلّا أنّ هذا الظهور قد انقلب في باب المركبات من العبادات والمعاملات إلى الإرشاد إلى الفساد والمانعيّة.

واعترض عليه: بأنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على النهي وبين إطلاق صحيحة داود بن سرحان المتقدّمة[2] ـ الظاهرة في عدم دخل أيّ شيء آخر في قوام الاعتكاف غير فرض المكلّف المكث في المسجد على نفسه ـ هو الاقتصار في ماهيّة الاعتكاف على ما تضمّنته الصحيحة وحملُ ما دلّ على النهي على بيان حرمة الجماع تكليفاً، فيكون الاعتكاف من سنخ الإحرام المتقوّم بالتعبّد بالدخول في حرمة الحج أو العمرة من دون أن يبطل بفعل محرّمات الإحرام.

ويلاحظ عليه: أنّ الصحيحة حتّى إذا سلّمنا دلالتها على عدم دخل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٥، ب ٥ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٠، ب ٧ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

شيء آخر في قوام الاعتكاف لا تنافي وجود شيء آخر دخيل في صحّة الاعتكاف بحيث لا يصحّ من دونه، فإنّ عدم دخل شيء في حقيقة وماهيّة الاعتكاف لا يعني ولا يلازم عدم دخله في صحّته، نظير عدم الكلام في الصلاة فإنّه بمعناه الشرعي ليس دخيلاً في قوام الصلاة لأنّها تصدق من دونه ولكنّه دخيل في صحّتها، ولذا يكون الكلام مبطلاً لها.

وعليه فلا مانع من الأخذ بظاهر الصحيحة من الاقتصار في ماهيّة الاعتكاف على مفادها والأخذ بظاهر ما دلّ على النهي عن الجماع في الحرمة الوضعيّة والفساد، فيكون عدم الجماع شرطاً في صحّة الاعتكاف وإن لم يكن دخيلاً في ماهيّته.

نعم، يبقى شيء وهو أنّ النهي إذا حمل على الحرمة الوضعيّة فما هو الدليل على الحرمة التكليفيّة؟

وبعبارة أخرى: هل يمكن الالتزام بدلالة النهي عن الجماع في الاعتكاف على كلا الحرمتين الوضعيّة والتكليفيّة؟

يظهر من الجواهر إمكان ذلك، فإنّه بعد أن استدلّ على حرمة الجماع بالنهي كتاباً وسنّةً قال: «كما أنّه يقوى حينئذٍ إرادة الإبطال أيضاً من النهي فيها لا التحريم خاصّة»[1]، وذكر أنّ التحريم وإن كان هو معنى النهي ولا منافاة بين التحريم والصحّة هنا لكن الفهم العرفي كاف في ذلك كالنهي عن التكفير في الصلاة.

وفي كلامه إشارة إلى أنّ التكفير في الصلاة ـ الذي ذهب المشهور إلى

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٠.

حرمته ومبطليّته للصلاة بل ادّعي الإجماع على ذلك[١] ـ لا دليل على مبطليّته للصلاة إلّا النهي، مثل قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «ذلك التكفير لا تفعل»[٢] وغيره.

وذهب جماعة من المتأخرين[٣] إلى عدم إمكان استفادة الحرمة التكليفيّة والوضعيّة من نهي واحد نحو قوله عليه السلام: «المعتكف لا يأتي أهله»؛ لأنّه في أحدهما إرشادي وفي الآخر مولوي، والإرشاد يرجع في الحقيقة إلى الإخبار وإن كان في صورة الإنشاء، ولا يمكن الجمع بين الإخبار والإنشاء في كلام واحد فلا يدلّ على التكليف والوضع معاً، بل لا بدّ من الحمل على أحدهما.

وبعبارة أخرى: أنّ الحرمة الوضعيّة تختلف سنخاً عن الحرمة التكليفيّة؛ لأنّ الأولى من سنخ الإخبار والثانية من سنخ الإنشاء، وهذا يمنع من ظهور الدليل فيهما معاً.

ويمكن أن يلاحظ على ذلك: بأنّ الحرمة الوضعيّة ليست من سنخ الإخبار بل هي كالحرمة التكليفيّة من سنخ الإنشاء أيضاً؛ لأنّها تتضمّن الجعل والاعتبار، فإذا نهى الشارع عن الجماع في حال الاعتكاف استفيد منه اعتبار وجعل الجماع مانعاً من صحّة الاعتكاف أو جعل واعتبار عدم الجماع شرطاً في صحّة الاعتكاف، وهذا من سنخ الإنشاء خصوصاً إذا فسّرناه بإبراز الأمر الاعتباري في الخارج.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٧ : ٢٦٥، ب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١.

(٣) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٦٤.

وعليه يمكن الجمع بين الحرمتين الوضعيّة والتكليفيّة في كلام واحد بافتراض وجود مفسدة وملاك للتحريم في الفعل أثناء المركب العبادي وإن لم يكن كذلك إذا لم يكن في العبادة ولو كانت المفسدة من جهة إبطال العبادة أو منافاة الفعل للعبادة، وحينئذٍ يعتبر الشارع الحرمة التكليفيّة والوضعيّة معاً ويبرزهما في الخارج بكلام واحد لما عرفت من عدم اختلافهما سنخاً، فدعوى عدم الإمكان غير تامّة.

نعم، في مقام الإثبات لا بدّ من وجود ما يدلّ على اعتبار الأمرين معاً وإبرازهما بذلك الكلام الواحد.

وقد يقال: إنّ الدليل هو نفس الظهور بمعنى أنّه لا داعي لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة التكليفيّة في المركبات العباديّة، بل يبقى على ظهوره ويضاف إليه الظهور في اعتبار المانعيّة أو الشرطيّة، إذ لا موجب لافتراض كون الظهور الثاني بديلاً عن الظهور الأوّل وحدوث حالة الانقلاب؛ لأنّ ذلك مبنيٌّ على ما ذكروه من اختلاف الحرمتين سنخاً وعدم إمكان الجمع بينهما في كلام واحد، وقد عرفت عدم صحّته، فتأمّل.

وهذا هو المستفاد من كلام صاحب الجواهر قدس سره حيث جعل دلالة النهي عن الحرمة التكليفيّة مسلّمة ومفروغاً عنها، وجعل الفهم العرفي دليلاً على الحرمة الوضعيّة.

وعلى كلّ حال، فالظاهر اتّفاق الأصحاب على الحرمة التكليفيّة، مضافاً إلى النصوص الدالّة على ثبوت الكفارة، فإنّها وإن كانت لا تدلّ على البطلان إلّا أنّها دالّة على الحرمة.

وأمّا الحرمة الوضعيّة فلا يبعد أنّها كذلك، ويكفي لإثباتها النصوص

وكذا اللمس والتقبيل بشهوة(١)، بل الأحوط بطلانه بسائر ما ذكر من المحرّمات من البيع والشراء وشمّ الطيب وغيرها ممّا ذكر، بل لا يخلو عن قوّة وإن كان لا يخلو عن إشكال أيضاً، وعلى هذا فلو أتمّه واستأنفه أو قضاه بعد ذلك إذا صدر منه أحد المذكورات في الاعتكاف الواجب كان أحسن وأولى(٢).

الناهية المتقدّمة لدلالتها على الفساد والمانعيّة بلا إشكال، وإنّما الكلام في دلالتها على الحرمة التكليفيّة مع ذلك أو لا.

(١) هذا مبنيٌّ على الالتزام بتحريمهما في الاعتكاف باعتبار شمول المباشرة لهما في الآية الشريفة بضميمة أنّ النهي عنهما في الاعتكاف ظاهر في الفساد الوضعي.

لكن تقدّم التأمّل في حرمتهما للمعتكف واختصاص الآية ـ إذا كانت ناظرة إلى الاعتكاف الشرعي ـ بالجماع، ولا دليل آخر على حرمتهما.

نعم، نسب إلى المشهور القول بالتحريم، بل في الجواهر «لا أجد فيه خلافاً»[1].

لكن يحتمل أن يكون ذهاب المشهور إلى التحريم مستنداً إلى ما تقدّم من دعوى عموم المباشرة في الآية كما صرّحوا به في كلماتهم فيكون مدركيّاً.

(٢) بطلان الاعتكاف بسائر الأمور من البيع، والشراء، وشمّ الطيب، والمماراة يستفاد من النهي عنها في صحيحة أبي عبيدة؛ لظهوره في الحرمة الوضعيّة على ما تقدّم.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٠.

مسألة ٤: إذا صدر منه أحد المحرّمات المذكورة سهواً فالظاهر عدم بطلان اعتكافه إلّا الجماع، فإنّه لو جامع سهواً أيضاً(١)

نعم، في حرمتها التكليفيّة يجري الكلام السابق.

والظاهر أنّ القوّة التي ذكرها الماتن لما ذكرناه، وأمّا الإشكال الذي ذكره أيضاً فلعلّه من جهة احتمال أن تكون هذه الأمور مثل محرّمات الإحرام في كونها محرّمة تكليفاً وغير مبطلة.

وعلى كلّ حال، إذا كان النهي عن هذه الأمور في المقام ظاهراً أو محمولاً على الحرمة الوضعيّة فلا دليل على حرمتها تكليفاً، وإن أبقيناه على ظهوره الأوّلي في الحرمة التكليفيّة ـ كما عن العلّامة[١] وغيره ـ فلا دليل على حرمتها الوضعيّة، وإن قلنا بدلالة النهي على كلتا الحرمتين أمكن الالتزام بهما معاً، وقد عرفت أنّ الصحيح الأوّل.

(١) قيل: إنّ ظاهر الأصحاب الفرق بين الجماع وغيره ببطلان الاعتكاف بالجماع عمداً وسهواً وعدم بطلانه بغيره من المحرّمات المتقدّمة إلّا عمداً.

نعم، عن المنتهى للعلّامة[٢] عدم الفرق وأنّ الاعتكاف لا يبطل إلاّ بفعل أحد هذه الأمور عمداً لا سهواً جماعاً وغيره، ولعلّه لدعوى انصراف دليل المنع عنها إلى صورة العمد كما في المستمسك[٣]. وقد تقدّم في الشرط الثامن ذهاب الماتن إلى عدم بطلان الاعتكاف بالخروج من المسجد سهواً، وعلّل أيضاً بالانصراف.

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٥٩٠.

(٢) منتهى المطلب ٩ : ٥٣٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٩٣.

فالأحوط في الواجب الاستئناف أو القضاء(١)

وعلى كلّ حال، فالانصراف إلى صورة العمد إنّما يصحّ في النواهي التكليفيّة دون الإرشاديّة التي مفادها الحرمة الوضعيّة، أي: المانعيّة والشرطيّة الواقعيّة، فيكون المنهيّ عنه فيها مانعاً بوجوده الواقعي من دون دخل لحالات المكلّف المختلفة من علم وجهل وعمد ونسيان وهكذا.

نعم، إذا كانت مانعيّة الشيء ناشئة من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ـ مثل الأمر بالصلاة والنهي عن الكون في المكان المغصوب ـ أمكن الالتزام باختصاص البطلان بصورة العمد والاختيار؛ لأنّ هذه المانعيّة مختصّة بما إذا كان النهي عن الغصب منجّزاً على المكلّف، وأمّا عند عدم تنجّزه عليه كما لو كان جاهلاً أو ناسياً فلا مانعيّة ويحكم بصحّة الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل أو النسيان.

ومنه يظهر عدم الفرق بين الجماع وبين غيره من محرّمات الاعتكاف؛ لأنّ النهي في الجميع إرشادي على ما تقدّم، ومعه تثبت المانعيّة حتّى في صورة السهو، وإن قلنا بالانصراف إلى صورة العمد اختصّت المانعيّة في الجميع بصورة العمد.

ولعلّ توقف الماتن من إلحاق الجماع بسائر المحرّمات في عدم البطلان من جهة كثرة النصوص فيه من دون إشارة إلى الاختصاص بالعمد، كذا في المستمسك.

(١) لا يخفى أنّ الاستئناف إنّما يكون في الواجب غير المعيّن، ووجوبه ليس مبنيّاً على الاحتياط كما يظهر من الماتن لبقاء اشتغال ذمّة المكلّف بالواجب بعد فرض البطلان وعدم تحقّق الامتثال بما جاء به.

نعم، يكون القضاء في الواجب المعيّن إذا قلنا به.

مع إتمام ما هو مشتغل به(١)، وفي المستحب الإتمام(٢).

مسألة ٥: إذا فسد الاعتكاف بأحد المفسدات فإن كان واجباً معيّناً وجب قضاؤه(٣)، وإن كان واجباً غير معيّن وجب استئنافه(٤) إلّا إذا كان مشروطاً فيه أو في نذره الرجوع فإنّه لا يجب قضاؤه أو استئنافه(٥)

(١) لاحتمال عدم البطلان.

(٢) وجوب الإتمام احتياطاً في المستحب إنّما يكون في اليوم الثالث لا في اليومين الأوّلين.

(٣) بناءً على ما تقدّم في مسألة (١٧) من وجوب قضاء ما فات من الاعتكاف إذا كان معيّناً بنذر ونحوه إمّا لثبوت ما يدلّ على كبرى وجوب قضاء كلّ ما فات من الواجبات المعيّنة وقد تقدّم[١] بحث هذه الكبرى ولم نستبعد ثبوتها، وإمّا لصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج ـ في خصوص المقام ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنّه يأتي بيته ثمّ يعيد إذا برئ ويصوم»[٢] وغيرها، فراجع.

(٤) كما تقدّم.

(٥) إذا اشترط الرجوع وفسخ اعتكافه فاضطر إلى الخروج أو مطلقاً ـ على ما تقدّم ـ كان له حلّ اعتكافه، فإذا حلّه وفسخه فلا يجب قضاؤه أو استئنافه كما هو ظاهر.

(١) راجع ص٤٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٥٤، ب ١١ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

وكذا يجب قضاؤه إذا كان مندوباً وكان الإفساد بعد اليومين، وأمّا إذا كان قبلهما فلا شيء عليه(١)

هذا إذا فعل المفسد بقصد الرجوع عن الاعتكاف، وأمّا إذا لم يكن كذلك ـ بأن فعل المفسد مع بنائه على الاعتكاف ـ فالظاهر حرمته؛ لكونه تشريعاً محرّماً؛ لأنّه وإن اشترط الرجوع لكن جواز فعل المفسد لا يكون إلّا بعد الرجوع لا قبله، أي: أنّ الاعتكاف لا ينفسخ بمجرّد الاشتراط، بل لا بدّ من الفسخ والرجوع.

وعليه إذا قلنا بوجوب قضاء كلّ ما فات من الواجبات المعيّنة أو خصوص بعضها ـ ومنها الاعتكاف ـ فلا بدّ من الالتزام في المقام بوجوب القضاء.

كما أنّه يجب الاستئناف إذا كان واجباً غير معيّن؛ لبقاء اشتغال الذمّة به بعد فرض فساد اعتكافه حيث لا يتحقّق الامتثال بالفاسد، فلا بدّ من الامتثال بفرد آخر.

وقد تقدّم الكلام في مسألة (٤١) من الفصل السابق بالتعرّض إلى ما أشار إليه الماتن من أنّ اشتراط الرجوع تارةً يكون عند نيّة الاعتكاف وأخرى يكون في نذر الاعتكاف بأن ينذر الاعتكاف الخاص، أي: المشروط بالرجوع، وتقدّم أنّ كلّاً منهما جائز ويترتّب عليه الأثر.

(١) إفساد الاعتكاف المندوب تارةً يكون قبل إكمال اليومين وأخرى يكون بعده، أي: في اليوم الثالث.

فإن كان في اليوم الثالث ففي المتن أنّه يجب قضاؤه.

أقول: إنّ تسمية ذلك بالقضاء مسامحة؛ لما أشرنا إليه من أنّ القضاء إنّما يتصوّر في الواجبات والمستحبات المعيّنة بوقت خاص، فإنّ الإتيان بها في خارج وقتها إذا فاتت في وقتها يسمّى قضاءً.

وأمّا المستحبات غير المؤقّتة وكذا الواجبات غير المعيّنة فلا يتصوّر فيها القضاء؛ لأنّ الأوقات جميعها تتساوى نسبتها إليها، فكلّ وقت يصلح لوقوع العمل فيه يعتبر أداءً للأمر المتوجّه إليه في ذلك الوقت وليس قضاءً لما قبله، فالصحيح تسميته بالاستئناف لا القضاء.

ومنه يظهر أنّ الإتيان بنوافل الليل في غير وقتها يكون من باب القضاء إذا أتى بها نهاراً بل ليلاً أيضاً؛ لأنّ الفائتة وقتها الليلة السابقة لا هذه الليلة وإن كانت هذه الليلة وقت لنافلة أخرى.

وهكذا الأمر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وآله المنقول في صحيحة الحلبي، قال أبو عبد الله عليه السلام: «كانت بدر في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلمّا أن كان من قابل اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله عشرين: عشراً لعامه، وعشراً قضاءً لما فاته»[1]، فلاحظ.

وأمّا أصل الوجوب فيستدلّ له بأنّ الاعتكاف في اليوم الثالث يصير واجباً، فإذا أفسده وجب قضاؤه لما تقدّم.

ومن الواضح أنّ قضاء اعتكاف اليوم الثالث لا يكون إلّا باعتكاف يومين قبله.

وهذا الاستدلال يتوقف على دعوى أنّ الأدلّة الدالّة على وجوب قضاء الاعتكاف الواجب عند فواته تشمل الاعتكاف الواجب بمضي يومين كما هو الحال في المقام، فإنّ الاعتكاف غير واجب بحسب الفرض وإنّما وجب بعد مضي يومين منه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٣، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

بل في مشروعيّة قضائه حينئذٍ إشكال(١).

ويمكن التأمّل في ذلك، فإنّ ما دلّ على وجوب الاعتكاف في اليوم الثالث لا يستفاد منه إلّا وجوب إتمام ما بدأ من اعتكاف كما في قوله عليه السلام في صحيحة أبي عبيدة: «فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتّى يتمّ ثلاثة أيّام أخر»[1] فإذا كان الاعتكاف مستحباً ومضى منه يومان وجب عليه إتمام هذا الاعتكاف المستحب نظير الصلاة المستحبة إذا قلنا بحرمة قطعها إذا بدأ بها، فإنّ الواجب هو إتمام هذه الصلاة المستحبة، وهذا شيء آخر غير صيرورة الباقي صلاة واجبة.

والظاهر أنّ أدلّة وجوب قضاء الاعتكاف الواجب لا تشمل مثل هذا الواجب أو لا أقلّ من التشكيك في الشمول.

وأمّا إذا كان الإفساد قبل إكمال اليومين فلا شيء عليه كما هو ظاهر.

(١) ينشأ من عدم الدليل عليه والأصل عدم مشروعيّته، ومن صحيحة الحلبي المتقدّمة[2] لظهورها في مشروعيّة قضاء الاعتكاف المندوب.

لكن الظاهر أنّ مورد الصحيحة ما إذا كان للمندوب خصوصيّة زائدة من جهة الزمان وهي كونه في شهر رمضان، ولا دلالة لها على مشروعيّة قضاء المندوب مطلقاً وإن لم تكن فيه هذه الخصوصيّة، مع أنّك عرفت أنّ الاعتكاف مستحب في كلّ وقت صالح له، فإن كان وقت قضائه صالحاً له كان أداءً وإلّا فلا يجوز الاعتكاف فيه.

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٤، ب ٤ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٣٣، ب ١ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

مسألة ٦: لا يجب الفور في القضاء وإن كان أحوط(١).

مسألة ٧: إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه لم يجب على وليّه القضاء(٢)

---

(١) لأنّ الأمر بالقضاء لا يقتضي الفور كما لا يقتضي التراخي، ومعه يمكن التمسك بإطلاق الأمر بالقضاء لنفي وجوبه، كما أنّه لا دليل آخر يدلّ عليه.

وما في المتن من الاحتياط لعلّه للخروج من مخالفة الشيخ في المبسوط[١] والعلاّمة في المنتهى[٢] حيث ذهبا إلى الوجوب.

(٢) الكلام في الاعتكاف الواجب بالنذر وشبهه من اليمين والعهد، فإذا مات بعد الشروع فيه فهل يجب على وليّه قضاؤه عنه؟ فلا يشمل المندوب ولا الواجب بغير النذر وشبهه مثل الشروع فيه على القول بوجوبه بذلك، ومثل مضي يومين.

هذا هو ظاهر الماتن، لكن مقتضى إطلاق كلام المحقّق في الشرائع وغيره بل تصريح الجواهر[٣] التعميم لكلّ واجب وإن لم يكن بنذر ونحوه.

وعلى كلّ حال، فقد ذهب المحقّق في الشرائع[٤] والعلاّمة في القواعد[٥] إلى الوجوب، وعن المبسوط[٦] حكاية الوجوب عن بعض أصحابنا.

---

(١) المبسوط ١ : ٢٩٤.

(٢) منتهى المطلب ٩ : ٥٤٠.

(٣) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٥.

(٤) شرائع الإسلام ١ : ١٩٦.

(٥) القواعد ١ : ٣٩٣.

(٦) المبسوط ١ : ١٩٣.

واستدلّ له بعموم ما روي من أنّ من مات وعليه صوم واجب وجب على وليّه أن يقضي عنه أو يتصدّق عنه.

واستدلّ له العلّامة في المختلف[1] بأنّه قد ورد وروداً مشهوراً وجوب قضاء الصوم عن الميّت، ولا يمكن الإتيان بمثل هذا الصوم إلّا على هيئة وهي هيئة الاعتكاف فكان واجباً.

ويلاحظ على هذين الدليلين:

أوّلاً: ما تقدّم في كتاب الصوم من أنّ قضاء الصوم عن الميّت إنّما يجب إذا كان واجباً على الميّت بأن كان قادراً عليه، فإذا وجب عليه القضاء ولم يقضه وجب على وليّه القضاء عنه، وأمّا إذا لم يتمكن الميّت من القضاء سواء مات في أثناء الصوم الواجب أو لم يأت بالصوم لعذر واستمرّ العذر إلى حين موته فإنّه لا يجب عليه القضاء حتّى يجب على وليّه القضاء عنه.

والمفروض في المسألة أنّه مات في أثناء الصوم والاعتكاف فلا يكون متمكناً من قضاء هذا الصوم الواجب.

وثانياً: ما في المتن من أنّ الصوم ليس واجباً في الاعتكاف وإنّما هو شرط في صحّته، والمفروض أنّ الواجب على الولي قضاء خصوص الصلاة والصوم عن الميّت لا جميع ما فاته من العبادات.

وبعبارة أخرى: أنّ ظاهر أدلّة وجوب قضاء الصوم الواجب عن الميّت هو ما كان واجباً على الميّت بالذات وبالأصالة، فلا يشمل ما كان واجباً لكونه شرطاً في صحّة الاعتكاف الواجب.

---

(١) مختلف الشيعة ٣ : ٥٩٢.

وإن كان أحوط(١).

نعم، لو كان المنذور الصوم معتكفاً وجب على الولي قضاؤه؛ لأنّ الواجب حينئذٍ عليه هو الصوم ويكون الاعتكاف واجباً من باب المقدمة(٢) بخلاف ما لو نذر الاعتكاف، فإنّ الصوم ليس واجباً فيه وإنّما هو شرط في صحّته، والمفروض أنّ الواجب على الولي قضاء الصلاة والصوم عن الميّت لا جميع ما فاته من العبادات.

وثالثاً: أنّ الموت في أثناء الاعتكاف يكشف عن عدم وجوب الاعتكاف عليه من البداية؛ لعدم القدرة على الوفاء به في ظرفه وإن كان جاهلاً بذلك، فلا ينعقد النذر كما لو صادف العيد قبل إكماله، ومع عدم وجوبه على الميّت لا مجال للكلام عن وجوب قضائه.

(١) للخروج عن مخالفة من تقدّمت الإشارة إليهم.

(٢) هذا مبنيٌّ على وجوب موافقة القضاء للأداء في قيود الواجب المنذور كما لو فاته الصوم المنذور المشروط فيه التتابع مثلاً، فإنّ الاعتكاف في المقام مقدمة وجوديّة للصوم المنذور فيكون من قيود الواجب.

وأمّا إذا لم نلتزم بالوجوب ـ كما هو الأقرب، لإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة علي بن مهزيار: «يصوم يوماً بدل يوم»[1] ـ فيشكل الالتزام بوجوب قضاء الصوم مع الاعتكاف في المقام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٧٨، ب ٧ من أبواب بقيّة الصوم الواجب، ح ١.

مسألة ٨: إذا باع أو اشترى في حال الاعتكاف لم يبطل بيعه وشراؤه وإن قلنا ببطلان اعتكافه(١).

---

(١) ذكر في بعض الكلمات تعليل عدم البطلان بأنّ تحريم المعاملة لا يدلّ على فسادها؛ لعدم التنافي بين الحرمة وبين الصحّة، فلا مانع من التمسك بإطلاق الأدلّة لإثبات صحّة البيع والشراء.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بحرمة البيع والشراء أثناء الاعتكاف تكليفاً، فإنّه حينئذٍ يدخل صغرى لمسألة النهي عن المعاملة، ويقال: بأنّ الصحيح أنّه لا يقتضي الفساد. وأمّا إذا قلنا بعدم حرمتهما تكليفاً وأنّ حرمتهما وضعيّة ـ لكون النهي عنهما في صحيحة أبي عبيدة إرشاداً إلى المانعيّة فقط ـ فلا يصحّ هذا التعليل؛ لعدم كون المقام صغرى لمسألة النهي عن المعاملة بعد فرض عدم الحرمة والنهي التكليفي.

والصحيح أن يقال في مقام تعليل عدم البطلان: بأنّ ما ثبت بالنهي هو مبطليّتهما للاعتكاف، ولا ملازمة بين ذلك وبين بطلانهما، ومقتضى إطلاق الأدلّة صحّتهما بعد عدم الدليل على البطلان.

وثانياً: أنّ النهي التكليفي عن المعاملة ليس دائماً لا يقتضي الفساد، بل في خصوص ما إذا كان متعلّقاً بالمعاملة بالمعنى المصدري، أي: المعاملة من حيث إسنادها إلى الفاعل وصدورها منه؛ لأنّ هذا النهي لا ينافي الصحّة وترتّب الأثر عليها إذا صدرت كما في النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة.

مسألة ٩: إذا أفسد الاعتكاف الواجب بالجماع ولو ليلاً وجبت الكفارة(١)

وأمّا إذا كان النهي عن المعاملة بمعنى اسم المصدر ـ أي: الأثر الحاصل من فعل المتعاملين بلا لحاظ إسناده وصدوره منهما ـ فهو يقتضي الفساد كما في النهي عن البيع الربوي مثلاً، فإنّ المنهيّ عنه والمبغوض للشارع هو ترتّب الأثر على المعاملة، فلا يترتّب عليها شرعاً وهو معنى الفساد، بخلاف الأوّل فإنّ المبغوض للشارع هو فعل المتعاملين لا ترتّب الأثر عليه.

(١) لا إشكال في ذلك ولا خلاف فيه[1]، وقد استفاضت النصوص بذلك، لاحظ الباب السادس.

ولا إشكال أيضاً في أنّ الكفارة من أحكام الاعتكاف لا الصوم فتترتّب على الجماع حتّى لو كان بالليل.

ويدلّ على ذلك بعض النصوص، مثل:

مرسلة الصدوق: «وقد روي أنّه إن جامع بالليل فعليه كفارة واحدة، وإن جامع بالنهار فعليه كفارتان»[2].

ورواية عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته وهو معتكف ليلاً في شهر رمضان، قال: عليه الكفارة، قال: قلت: فإن وطأها نهاراً؟ قال: عليه كفارتان»[3] لكنّها غير تامّة سنداً.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

وفي وجوبها في سائر المحرّمات إشكال، والأقوى عدمه(١)

ويكفي في المقام إطلاق النصوص الأخرى، مثل:

صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف يجامع (أهله)، قال: إذا فعل فعليه ما على المظاهر»[١].

وموثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله، فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[٢].

وموثقته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً»[٣].

(١) كما عن الشيخ[٤] وأكثر المتأخرين[٥]، ويدلّ عليه اختصاص نصوص الكفارة بالجماع وعدم تعرّضها لها في غيره، ومع الشك يرجع إلى البراءة.

نعم، عن الشيخ[٦] إلحاق كلّ مباشرة تؤدّي إلى إنزال الماء بالجماع في وجوب الكفارة من الاستمناء وغيره.

ولعلّه لفهم مساواته مع الجماع في التحريم والكفارة مع تأديتها بعبارة واحدة في آية النهي عن المباشرة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٤) المبسوط ١ : ٢٩٤.

(٥) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٨.

(٦) المبسوط ١ : ٢٩٤.

وفيـه: مـا تقـدّم مـن أنّ الظاهـر مـن المباشـرة هـو الجمـاع كنايـةً بهـا عنه، مضافـاً إلى ما تقـدّم أيضاً من عدم ظهور الآية في الاعتكاف الشـرعي المعهود.

والمحكـي[1] عـن المفيـد والسـيد المرتضـى إلحاق كلّ مفسـد بالجمـاع ولو لـم يكـن مـن نـوع المباشـرة، ولعلّـه بدعـوى أنّ المنسـاق عرفـاً مـن نصـوص الكفـارة بالجمـاع هـو أنّ سـبب الكفـارة هو إفسـاد الاعتـكاف عمـداً من دون خصوصيّـة للجماع.

وفيـه: أنّ دعوى الانسـياق عرفاً بحيـث يدخل في الظهـور اللفظي ممنوعة، ومجـرّد الظن لا يصحّ الاسـتناد إليه، كمـا هو واضح.

نعـم، قد يسـتدلّ بصحيحـة أبـي ولّاد بتقريـب أنّ الظاهر منها كـون الكفارة مـن جهـة إفسـاد الاعتـكاف بالخروج مـن المسـجد عمداً قبـل الجمـاع، وإذا بطـل الاعتـكاف بالخروج فالجماع وقـع في غير حال الاعتـكاف وهو لا يوجب الكفارة.

وفيه:

أوّلاً: أنّ مـا يترتّـب علـى الخـروج من المسـجد عمـداً لا لضرورة هـو بطلان الاعتـكاف لا الكفـارة، وقـد تقـدّم فـي بحـث اشـتراط اللبـث فـي المسـجد التعـرّض لذلـك.

وعليه فلا مجال لتوهّم ترتّب الكفارة على مجرّد الخروج حتّى لا لضرورة.

وثانيـاً: أنّ الروايـة ظاهرة في كون الخـروج لأجل التهيّؤ للـزوج المنتهي عادةً بالمواقعـة لا لمجـرّد الملاقـاة، وهـذا يعنـي دخـل المواقعة فـي ترتّـب الكفارة؛ لأنّ الكفـارة إذا لـم تجـب لمجرّد الخروج من المسـجد عمداً بلا ضـرورة وإنّما

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٩٥.

وإن كان الأحوط ثبوتها(١)، بل الأحوط ذلك حتّى في المندوب منه قبل تمام اليومين(٢)

تجب إذا كان الخروج ينتهي إلى المواقعة فُهم من ذلك أنّ الموجب للكفارة في الحقيقة هو المواقعة لا الخروج غير المنتهي إليها.

والحاصل: أنّ الخروج في الصحيحة إن كان داخلاً في باب الضرورات العرفيّة فهو جائز ولا يبطل به الاعتكاف، فتقع المواقعة في حال الاعتكاف، وإلّا فالكفارة في الرواية لم تترتّب على مجرّد الخروج بل عليه إذا انتهى إلى المواقعة.

(١) خروجاً عن مخالفة من أوجبها في غير الجماع كالمفيد وغيره.

(٢) بل المحكي[1] عن الشيخين المفيد والطوسي وجوب الكفارة بالجماع في كلّ اعتكاف سواء كان واجباً أو مندوباً، كان الواجب معيّناً أو غير معيّن، كان التعيين بالنذر وشبهه أو بمضي يومين من المندوب أو الواجب المطلق.

واستدلّ له بإطلاق النصوص وترك الاستفصال فيها، وهو يقتضي عدم الفرق بين وجوب الاعتكاف وعدمه، خلافاً للباقين فذهبوا إلى الاختصاص بالواجب المعيّن فلا تجب في المندوب ولا في الواجب غير المعيّن.

واستدلّ له ـ كما عن المحقّق في المعتبر[2] ـ بأنّ المعتكف يجوز له الرجوع عنه في اليومين الأوّلين إذا لم يكن معيّناً، ومع جواز الرجوع لا وجه لإيجاب الكفارة عليه.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٩.

(٢) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٤٣.

ومرجعه إلى دعوى المنافاة بين إمكان فسخ الاعتكاف وبين ثبوت الكفارة بالجماع فيه.

ويلاحظ عليه: أنّ المنافاة إنّما هي بين فسخ الاعتكاف والرجوع عنه وبين ثبوت الكفارة، لا بين إمكان فسخه وبين الكفارة، وفي المندوب الثابت إمكان الفسخ في اليومين الأوّلين، وهو لا ينافي ثبوت الكفارة بالجماع فيهما مع عدم الفسخ.

وعليه فالكفارة تترتّب على الجماع في الاعتكاف مطلقاً حتّى المندوب في اليومين الأوّلين مع عدم فسخه، وأمّا مع فسخه حيث يجوز الفسخ فلا كفارة بل الظاهر أنّ محل الكلام هو ثبوت الكفارة على الجماع في الاعتكاف، وهذا يعني افتراض بقاء الاعتكاف وعدم فسخه، وفي هذا الفرض يمكن ثبوت الكفارة تمسكاً بإطلاق النصوص وإن جاز له الفسخ.

وقد يستدلّ له بصحيحة أبي ولّاد كما في الجواهر[1] بتقريب أنّ تعليق الكفارة على عدم الاشتراط فيها يومئ إلى عدم وجوبها مع عدم تعيّن الاعتكاف، وأنّه يعتبر في وجوبها تعيّن الاعتكاف ووجوبه وعدم إمكان الرجوع عنه.

وبعبارة أخرى: أنّ اعتبار عدم اشتراط الرجوع في وجوب الكفارة يدلّ على عدم وجوبها مع الاشتراط، ومن الواضح أنّ ما يثبت بالاشتراط هو جواز الرجوع والفسخ، ويفهم من ذلك عدم وجوب الكفارة في موارد جواز الرجوع ولو مع عدم اشتراط الرجوع كما في الاعتكاف المندوب والواجب غير المعيّن في اليومين الأوّلين.

---

(١) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٨.

وأجـاب عنـه السـيد الخوئـي قدس سره[١] بمـا حاصلـه: أنّ دلالـة الصحيحـة على عـدم وجوب الكفارة مع الاشـتراط مسـلّمة، لكن دلالتها على عـدم وجوبها في مـوارد جـواز الرجـوع مع عـدم الاشـتراط غيـر مسـلّمة؛ إذ لا موجـب لذلك بل مقتضـى الجمع بين أدلّـة ترتّب الكفارة علـى الجماع في الاعتـكاف وصحيحة أبـي ولّاد هـو تخصيـص تلـك الأدلّـة بهـا والالتـزام بوجـوب الكفـارة مـع عـدم الاشـتراط مطلقـاً وعـدم وجوبهـا مـع الاشـتراط مطلقـاً أيضـاً، فيكـون التفصيل بين الاشـتراط وعدمـه بمقتضـى التخصيص لا بيـن وجوب الاعتـكاف وعدمه كمـا فـي الجواهر[٢].

وتقـدّم أنّـه لا مانع مـن الالتـزام بترتّب الكفـارة علـى الجماع فـي الاعتكاف المنـدوب قبـل تمـام اليومين مع عـدم الاشـتراط إذا لم يفسـخه وإن جـاز له ذلك.

وقـد يقـال: إنّ ما تقـدّم وإن كان هو مقتضـى الجمود على عنوان الاشـتراط فـي الصحيحـة لكـن الأقـرب كونـه كنايـةً عـن الرجـوع فـي الاعتـكاف؛ لأنّ الاشـتراط إنّمـا يكـون مـن أجـل أن يفسـخ المعتكـف اعتكافـه عنـد الحاجـة لذلـك، وحيـث إنّ حضـور الزوج مـن مـوارد الحاجة للفسـخ فإذا كانـت المرأة اشـترطت فهـي بحضـور زوجهـا لا بـدّ أن تفسـخ الاعتـكاف وتخـرج فـلا كفارة عليهـا، وإن لـم تكـن اشـترطت فـلا ينفعهـا الفسـخ بـل تبقـى علـى اعتكافهـا فتجـب عليهـا الكفـارة بالجماع.

وحينئـذٍ يكـون مقتضـى الجمع بيـن النصـوص المتقدّمـة هـو التفصيل بين

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٤٩٨.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٢٠٩.

وكفارته ككفارة شهر رمضان على الأقوى(١)

فسخ الاعتكاف وعدمه، فمع الفسخ لا كفارة سواء كان الفسخ مع الشرط أم بدونه في اليومين الأوّلين، ومع عدمه تجب الكفارة سواء كان لتعذّر الفسخ كما في اليوم الثالث من دون شرط أم مع إمكانه من دون أن يتحقّق الفسخ كما في اليومين الأوّلين، وهذا الوجه قريب جدّاً.

وعليه فالصحيح: أنّ الكفارة لا تختص بالاعتكاف الواجب بل تشمل المندوب في اليومين الأوّلين.

(١) الروايات الواردة في الكفارة على طائفتين:

الطائفة الأولى: تدلّ على أنّ الكفارة مرتّبة، وهي عبارة عن:

صحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف يجامع (أهله) قال: إذا فعل فعليه ما على المظاهر»[١].

وصحيحة أبي ولّاد المتقدّمة[٢].

الطائفة الثانية: تدلّ على أنّها مخيّرة، وهي:

موثقة سماعة المرويّة في الفقيه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله فقال: هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[٣].

وموثقته الأخرى المرويّة في التهذيب، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن معتكف واقع أهله، قال: عليه ما على الذي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٦، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٢.

أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً»[١].

وفي الحدائق[٢] أنّ المشهور بين الأصحاب هو أنّها مخيّرة، ونسب إلى الشيخين والمرتضى وأتباعهم[٣]. وفي المختلف[٤] نقل عن ظاهر الصدوق أنّها مرتّبة، ومال إليه في المدارك[٥] لصحّة مستنده.

وممّن ذهب إلى ذلك السيد الخوئيﷺ في تعليقته على العروة في المقام[٦] وفي بحث كفارة الصوم[٧] وإن ذهب في المستند[٨] إلى أنّها مخيّرة.

وقد يقال بوجود جمع عرفي بين الطائفتين، وذلك بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب والأفضليّة؛ لأنّ الطائفة الأولى تدلّ على وجوب العتق تعيّناً في حين أنّ الطائفة الثانية تدلّ على عدم وجوبه كذلك، فيحمل الأوّل على الاستحباب.

وبعبارة أخرى: أنّ الطائفة الثانية صريحة في جواز ترك العتق مع القدرة عليه إلى بدل في حين أنّ الأولى ظاهرة في وجوبه تعييناً، وقد تقدّم نظيره في كفارة إفطار شهر رمضان حيث وردت روايات متعارضة كما في المقام.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٥.

(٢) الحدائق الناضرة ١٣ : ٤٩٦.

(٣) مختلف الشيعة ٣ : ٥٩٥.

(٤) المصدر السابق.

(٥) مدارك الأحكام ٦ : ٣٥٠.

(٦) العروة الوثقى ٣ : ٦٩٨.

(٧) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٣٤١.

(٨) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٥٠٠.

وإن كان الأحـوط كونها مرتّبة ككفارة الظهار (١).

وعـن العلّامـة فـي المنتهى[١] حمـل الطائفـة الأولى علـى أنّ المراد التشـبيه فـي المقـدار دون الكيفيّة.

وقد أشـار إلـى هذيـن الوجهين في الوسـائل[٢]، واختـار في المستمسـك[٣] الأوّل.

وعلى كلّ حـال، إن تمّ الجمع الأوّل فهو، وإلّا وقـع التعارض بين الطائفتين، وحينئـذٍ إن تـمّ مـا ذكـره السـيد الخوئـي قدس سره[٤] مـن أنّ الطائفـة الثانيـة مخالفـة للعامّـة إذ لم يذهـب أحد منهم إلى أنّها كفارة شـهر رمضان فحينئـذٍ تقدّم على الأولى ويلتـزم بالتخيير.

وإن لـم يتـمّ ذلـك فالقاعـدة تقتضـي التسـاقط والرجـوع فـي المسـألة إلى الأصـول العمليّـة، ويدخل المقام في مسـألة دوران الأمر بيـن التعيين والتخيير فـإنّ العتـق ـ مثلاً ـ يدور أمـره بين أن يكـون وجوبه وجوبـاً تعيينيّاً مـع القدرة وبيـن أن يكـون تخييريّـاً معهـا، والمختـار فـي تلـك المسـألة التخييـر بإجـراء البـراءة لنفـي التعييـن؛ لأنّـه كلفة زائـدة على التخيير يشـك فـي وجوبه.

ومنه يظهر أنّه لا بدّ من الالتزام بالتخيير على كلّ الاحتمالات.

(١) خروجاً من مخالفة من ذهب إلى ذلك ومراعاةً لنصوص الترتيب.

---

(١) منتهى المطلب ٩ : ٥٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٨، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٩٦.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢ : ٢٤٤.

مسألة ١٠: إذا كان الاعتكاف واجباً وكان في شهر رمضان وأفسده بالجماع في النهار فعليه كفارتان: إحداهما للاعتكاف والثانية للإفطار في نهار رمضان، وكذا إذا كان في صوم قضاء شهر رمضان وأفطر بالجماع بعد الزوال، فإنّه يجب عليه كفارة الاعتكاف وكفارة قضاء شهر رمضان(١)

(١) وهو المشهور بين الأصحاب بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه[1]، ويدلّ عليه من النصوص رواية عبد الأعلى بن أعين[2] ومرسلة الصدوق[3].

والأخيرة وإن كانت مطلقة تشمل الجماع في غير شهر رمضان لكنّها محمولة عليه؛ لوضوح عدم وجود ما يوجب التعدّد.

والصحيح: الاستدلال عليه بأنّه مقتضى القاعدة بلا حاجة إلى دليل؛ وذلك لأصالة عدم التداخل وإطلاق دليل كلّ واحد من الكفارتين.

ومنه يظهر أنّه لو جامع في قضاء شهر رمضان بعد الزوال وجب عليه كفارتان: كفارة الاعتكاف وكفارة قضاء شهر رمضان؛ لما تقدّم من إطلاق دليلهما وأصالة عدم التداخل.

(١) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٥٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٥٤٧، ب ٦ من أبواب الاعتكاف، ح٣.

وإذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان وأفسده بالجماع في النهار وجب عليه ثلاث كفارات: إحداها للاعتكاف والثانية لخلف النذر والثالثة للإفطار في شهر رمضان(١)، وإذا جامع امرأته المعتكفة وهو معتكف في نهار رمضان فالأحوط أربع كفارات(٢)

(١) لما تقدّم.

(٢) هو المشهور كما في الدروس، بل قال فيها: «لا نعلم مخالفاً في ذلك إلّا المحقّق في المعتبر»[١]، وعن المختلف[٢] نفي ظهور الخلاف فيه، وعن المسالك[٣] وجامع المقاصد[٤] نسبته إلى الأصحاب.

خلافاً للمحقّق في المعتبر[٥] والعلاّمة والمنتهى[٦] حيث أنكرا تحمّل كفارة الاعتكاف على الزوج، وهو الصحيح؛ لعدم الدليل على إلحاق الاعتكاف بالصيام في تحمّل الكفارة، ومع الشك في ذلك فالمرجع البراءة.

نعم، الاحتياط في محلّه؛ لدعوى الإجماع المتقدّمة وذهاب من أُشير إليهم.

---

(١) الدروس ١ : ٣٠٣.

(٢) مختلف الشيعة ٣ : ٥٩٦.

(٣) مسالك الأفهام ٢ : ١١٤.

(٤) جامع المقاصد ٣ : ١٠٣.

(٥) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٤٣.

(٦) منتهى المطلب ٩ : ٥٣٨.

وإن كان لا يبعد كفاية الثلاث: إحداها لاعتكافه، واثنتان للإفطار في شهر رمضان إحداهما عن نفسه والأُخرى تحمّلاً عن امرأته، ولا دليل على تحمّل كفارة الاعتكاف عنها ولذا لو أكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلّا كفارته ولا يتحمّل عنها(١).

هذا ولو كانت مطاوعة فعلى كلٍّ منهما كفارتان إن كان في النهار وكفارة واحدة إن كان في الليل(٢).

(١) حتّى عند القائلين بوجوب تحمّل كفارتها عليه لو أكرهها في النهار، وهو شاهد على عدم التحمّل، وإلّا لم يكن فرق بين الليل والنهار.

(٢) كما هو واضح.

* * *

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١ـ اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، الشيخ أبي عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٧ هـ.

٢ـ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهّر (العلّامة الحلّي)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ ١٤١٠ هـ.

٣ـ أساس البلاغة، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٩ هـ.

٤ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسي، نشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٠ هـ.

٥ـ إصباح الشيعة، قطب الدين محمد بن الحسين البيهقي الكيدري، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٦ هـ.

٦ـ إقبال الأعمال، السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ هـ.

٧ـ الاقتصاد، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مكتبة جامع أربعون عامود ـ طهران ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٧٥ هـ.

٨ـ الانتصار، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ هـ.
٩ـ أنوار الفقاهة، الشيخ حسن بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، نشر: مؤسسة كاشف الغطاء ـ النجف الأشرف ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٢ هـ.
١٠ـ إيضاح الفوائد، فخر المحقّقين الشيخ أبي طالب محمد بن الحسن الحلّي، نشر: مؤسسة إسماعيليان ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٧ هـ.
١١ـ بحوث في علم الأصول، تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي، نشر: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤١٧ هـ.
١٢ـ البيان، محمد بن مكي الجزيني العاملي (الشهيد الأوّل)، نشر: مؤسسة محقّق ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢ هـ ـ تحقيق: محمد حسون.
١٣ـ تاج العروس، محب الدين السيد محمد مرتضى الواسطي الزبيدي، نشر: دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤ هـ.
١٤ـ تحرير الأحكام، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (العلّامة الحلّي)، النشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠ هـ.
١٥ـ التحرير الطاووسي، الشيخ حسن بن زين الدين (صاحب المعالم)، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١١ هـ.
١٦ـ تذكرة الفقهاء، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (العلّامة الحلّي)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤ هـ.

١٧ـ تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله البيضاوي، نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٣٤ هـ.

١٨ـ تفسير الرازي، محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين عمر، نشر: دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٥ هـ.

١٩ـ تفسير الميزان، السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر: مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ ١٤١٧هـ.

٢٠ـ التنقيح الرائع، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٤ هـ.

٢١ـ تهذيب الأحكام، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٧ هـ.

٢٢ـ تهذيب التهذيب، الحافظ بن حجر العسقلاني، ط دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤١٥ هـ.

٢٣ـ تهذيب اللغة، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، نشر: دار أحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢١ هـ.

٢٤ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: منشورات الشريف الرضي ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٥ـ جامع الرواة، المولى محمد بن علي الأردبيلي، نشر: مؤسسة بوستان كتاب ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ تحقيق: محمد باقر ملكيان.

٢٦ـ جامع المقاصد في شرح القواعد، الشيخ علي بن الحسين الكركي

(المحقّق الثاني)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٤ هـ.

٢٧ـ الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلّي، نشر: مؤسسة سيد الشهداء العلميّة ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٥ هـ.

٢٨ـ جمل العلم والعمل، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي، نشر: مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٧ هـ.

٢٩ـ جمهرة اللغة، أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٦ هـ.

٣٠ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة السابعة ـ ١٤٠٤ هـ.

٣١ـ حاشية الإرشاد، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤ هـ. (مطبوع في ذيل كتاب غاية المراد)

٣٢ـ حاشية الشهيد الثاني على خلاصة الأقوال، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر: مركز إحياء التراث ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٣٤ هـ.

٣٣ـ الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٥ هـ.

٣٤ـ حقائق الإيمان، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٩ هـ.

٣٥ـ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (رجال العلّامة)، أبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الأسدي (العلّامة الحلّي)، نشر: المطبعة الحيدريّة ـ النجف الأشرف ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٨١ هـ.

٣٦ـ الخلاف، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧ هـ.

٣٧ـ الدروس الشرعيّة، محمد بن مكي الجزيني العاملي (الشهيد الأوّل)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٧ هـ.

٣٨ـ ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، المحقّق ملا محمد باقر السبزواري، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٤٧ هـ.

٣٩ـ ذكرى الشيعة، محمد بن مكي الجزيني العاملي (الشهيد الأوّل)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٩ هـ.

٤٠ـ رجال ابن الغضائري، أحمد بن الحسين الغضائري، نشر: دار الحديث ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٣٨ هـ.

٤١ـ رجال ابن داود، الحسن بن علي بن داود الحلّي، نشر: منشورات جامعة طهران ـ طهران ـ ١٣٨٣ هـ.

٤٢ـ رجال البرقي، أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٣٠ هـ.

٤٣ـ رجال الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٣٨ هـ.

٤٤ـ رجال النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة التاسعة ـ ١٤١٩ هـ.

٤٥ـ الـردّ على أصحـاب العـدد، محمـد بـن محمـد بـن النعمـان العكبـري البغـدادي (الشـيخ المفيـد)، نشـر: المؤتمـر العالمـي لألفيّـة الشـيخ المفيد (المجلـد التاسـع) ـ قم ـ الطبعـة الأولـى ـ ١٤١٣ هـ.

٤٦ـ رسـالة أبـي غالـب الـزراري، أحمـد بـن محمـد بـن محمـد بـن سـليمان الشـيباني الكوفي الزراري، نشـر: مركز البحوث والتحقيقات الإسـلاميّة ـ قم ـ الطبعـة الأولـى ـ ١٤١١ هـ.

٤٧ـ رسـائل الشـريف المرتضـى، الشـريف المرتضـى علـم الهـدى علـي بـن الحسـين الموسـوي البغـدادي، نشـر: دار القـرآن الكريم ـ قـم ـ الطبعـة الأولـى ـ ١٤٠٥ هـ.

٤٨ـ رسـائل فقهيّـة، الشـيخ مرتضى الأنصاري، نشـر: مجمع الفكر الإسـلامي ـ قـم ـ الطبعة الأولـى ـ ١٤١٤ هـ.

٤٩ـ روض الجنـان فـي إرشـاد الأذهـان، زين الدين بـن علي العاملي (الشـهيد الثانـي)، نشـر: مكتب الإعـلام الإسـلامي ـ قم ـ الطبعة الأولـى ـ ١٤٠٢ هـ.

٥٠ـ الروضـة البهيّـة، زيـن الديـن بـن علـي العاملـي (الشـهيد الثانـي)، نشـر: مكتبـة الداوري ـ قـم ـ الطبعـة الأولـى ـ ١٤١٠ هـ.

٥١ـ روضة المتّقين، المجلسـي الأوّل، نشر: مؤسسة الثقافة الإسلاميّة كوشان بور ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦ هـ.

٥٢ـ رياض المسـائل، السـيد علي الطباطبائي، نشـر: مؤسسـة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعـة الأولى ـ ١٤١٨ هـ.

٥٣ـ السـرائر الحـاوي لتحريـر الفتـاوي، ابـن إدريـس الحلّـي، نشـر: مؤسسـة النشـر الإسـلامي ـ قم ـ الطبعـة الثانيـة ـ ١٤١٠ هـ.

٥٤ـ سنن الترمذي، الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، نشر: دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٤ هـ.
٥٥ـ سنن النسائي، أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي، نشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٥٦ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، نشر: مؤسسة إسماعيليان ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٨ هـ.
٥٧ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، أبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، نشر: دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٠ هـ.
٥٨ـ العروة الوثقى (مع حاشية فتوائيّة لعدّة مراجع)، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٩ هـ.
٥٩ـ علل الشرائع، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: منشورات الشريف الرضي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٣١ هـ.
٦٠ـ العناوين الفقهيّة، مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٧ هـ.
٦١ـ عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي، نشر: مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٥ هـ.
٦٢ـ عوائد الأيّام، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي، نشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٧ هـ.

٦٣ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، محمد بن مكي الجزيني العاملي (الشهيد الأوّل)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤ هـ.

٦٤ـ غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام، ميرزا أبو القاسم القمي، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٧ هـ.

٦٥ـ غنية النزوع، السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، نشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٧ هـ.

٦٦ـ الغيبة، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مؤسسة المعارف الإسلاميّة ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١١ هـ.

٦٧ـ فقه الرضا، منسوب إلى الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ـ قم ـ ١٤٠٦ هـ ـ تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٦٨ـ الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، النشر: دار الثقلين ـ بيروت ـ الطبعة الأولى.

٦٩ـ فوائد الأصول، تقريرات أبحاث الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة التاسعة ـ ١٤٢٩ هـ.

٧٠ـ الفوائد الرجاليّة، السيد مهدي بحر العلوم، نشر: مكتبة الصادق عليه السلام ـ طهران ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٥ هـ.

٧١ـ الفوائد المدنيّة، المولى محمد أمين الاستر آبادي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٣٦ هـ.

٧٢ـ الفهرست، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٢٩ هـ.

٧٣ـ قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي التستري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الخامسة ـ ١٤٣٢ هـ.

٧٤ـ قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر الحميري، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٣ هـ.

٧٥ـ قواعد الأحكام، أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهّر (العلّامة الحلّي)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٣ هـ.

٧٦ـ الكافي، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، نشر: دار الحديث ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٩ هـ.

٧٧ـ الكافي، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، نشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٧.

٧٨ـ الكافي في الفقه، أبي صلاح الحلبي، نشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ أصفهان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣ هـ.

٧٩ـ كامل الزيارت، أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، نشر: دار المرتضويّة ـ النجف الأشرف ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٨ هـ.

٨٠ـ كتاب الصوم، الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٣ هـ.

٨١ـ كتاب العين، الخليل أحمد الفراهيدي، نشر: منشورات أسوة ـ قم ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٣٢ هـ.

٨٢ـ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ هـ.

٨٣ـ كشف الرموز، الفاضل الآبي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤١٧ هـ.

٨٤ـ كشف الغطاء، الشيخ جعفر بن خضر بن يحيى بن مطر بن سيف الجناجي النجفي (كاشف الغطاء)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٢ هـ.

٨٥ـ كشف اللثام، الفاضل الهندي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٦ هـ.

٨٦ـ كمال الدين وتمام النعمة، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٥ هـ.

٨٧ـ كنز العرفان في فقه القرآن، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري، نشر: منشورات المرتضويّة ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٥ هـ.

٨٨ـ كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، السيد عميد الدين بن محمد الأعرج، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٦ هـ.

٨٩ـ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، نشر: دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤١٤ هـ.

٩٠ـ مباحث الأصول، تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، نشر: دار البشير ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧ هـ.

٩١ـ المبسوط، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: المكتبة المرتضويّة لإحياء آثار الجعفريّة ـ طهران ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٨٧ هـ.

٩٢ـ متشابه القرآن ومختلفه، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، نشر: دار البيدر للنشر ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٦٩ هـ.

٩٣ـ مجمع البيان، أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، نشر: مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ هـ.

٩٤ـ مجمع الفائدة والبرهان، المولى أحمد بن محمد الأردبيلي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣ هـ.

٩٥ـ المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، نشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٧١ هـ.

٩٦ـ المختصر النافع، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، نشر: مؤسسة المطبوعات الدينيّة ـ قم ـ الطبعة السادسة ـ ١٤١٨ هـ.

٩٧ـ مختلف الشيعة، أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهّر (العلّامة الحلّي)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٤ هـ.

٩٨ـ مدارك الأحكام، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١١ هـ.

٩٩ـ المدوّنة الكبرى، عبد السلام بن سعيد التنوخي، نشر: مطبعة السعادة (طبعة حجريّة) ـ قاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٢٣ هـ.

١٠٠ـ مرآة العقول، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، نشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٤ هـ.

١٠١ـ المراسم العلويّة، الشيخ أبي يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي (سلّار)، نشر: منشورات الحرمين ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٤ هـ.

١٠٢ـ مسالك الأفهام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر: مؤسسة المعارف الإسلاميّة ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٣ هـ.

١٠٣ـ المسائل الصاغانيّة، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ ضمن موسوعة مصنّفات الشيخ المفيد ـ المجلّد الثالث.

١٠٤ـ المسائل الناصريّات، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، نشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة ـ طهران ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٧ هـ.

١٠٥ـ مستدرك الوسائل، الحاج ميرزا حسين النوري، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨ هـ.

١٠٦ـ مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، نشر: مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٩٠ هـ.

١٠٧ـ مستند الشيعة، المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ هـ.

١٠٨ـ مشرق الشمسين، الشيخ البهائي، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة ـ مشهد ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٢٩ هـ ـ تحقيق: السيد مهدي رجائي.

١٠٩ـ مصباح الفقيه، آغا رضا بن محمد هادي الهمداني، نشر: مؤسسة

النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى (الجلّد ١٣ و ١٤ وبقيّة الأجزاء حسب طبعة مؤسسة الجعفريّة لإحياء التراث).

١١٠ـ مصباح المنهاج، السيد محمد سعيد الحكيم، النشر: دار الهلال ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٥ هـ.

١١١ـ المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيّومي، نشر: منشورات دار الرضي ـ قم ـ الطبعة الأولى.

١١٢ـ معاني الأخبار، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ ١٤٠٣ هـ.

١١٣ـ المعتبر في شرح المختصر، أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، نشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧ هـ.

١١٤ـ معجم القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، نشر: دار المعرفة ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٣٠ هـ.

١١٥ـ معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، نشر: مركز نشر الثقافة الإسلاميّة ـ قم ـ الطبعة الخامسة ـ ١٤١٣ هـ.

١١٦ـ معجم مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي، نشر: مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٣٠ هـ.

١١٧ـ مفاتيح الشرائع، المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ قم ـ الطبعة الأولى.

١١٨ـ مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، نشر: دار العلم (الدار الشاميّة) ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢ هـ.

١١٩ـ مقباس الهداية في علم الدراية، الشيخ عبد الله المامقاني، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١١ هـ.

١٢٠ـ المقنع، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ هـ.

١٢١ـ المقنعة، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٣ هـ.

١٢٢ـ ملاذ الأخيار، الشيخ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، نشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦ هـ.

١٢٣ـ من لا يحضره الفقيه، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: دار الشريف الرضي للنشر ـ قم ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦ هـ.

١٢٤ـ منتقى الجمان، الشيخ حسن بن زين الدين (صاحب المعالم)، النشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٦٢ هـ.

١٢٥ـ منتهى المطلب، أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهّر (العلّامة الحلّي)، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢ هـ.

١٢٦ـ منتهى المقال في أحوال الرجال، محمد بن إسماعيل الحائري المازندراني، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٦ هـ.

١٢٧ـ المهذّب، القاضي عبد العزيز بن نحرير بن البرّاج، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦ هـ.

١٣٨ـ المهذّب البارع، جمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧ هـ.

١٣٩ـ المهذّب في الفقه الشافعي، أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، نشر: دار المعرفة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٤ هـ ـ تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض.

١٣٠ـ موسوعة الإمام الخوئي ﭬ، تقريرات أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ـ قم ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٣٠ هـ.

١٣١ـ نقد الرجال، السيد مصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٨ هـ.

١٣٢ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين مبارك بن محمد الجزيري (ابن الأثير)، نشر: مؤسسة إسماعيليان ـ قم ـ الطبعة الأولى.

١٣٣ـ النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٠ هـ.

١٣٤ـ الهداية في الأصول والفروع، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٨ هـ.

١٣٥ـ الوافي، المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، نشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ أصفهان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦ هـ.

١٣٦ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، النشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٢٩ هـ.

١٣٧ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمد بن علي الطوسي (ابن حمزة)، النشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ قم ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨ هـ.

فهرس الأبحاث الرجاليّة